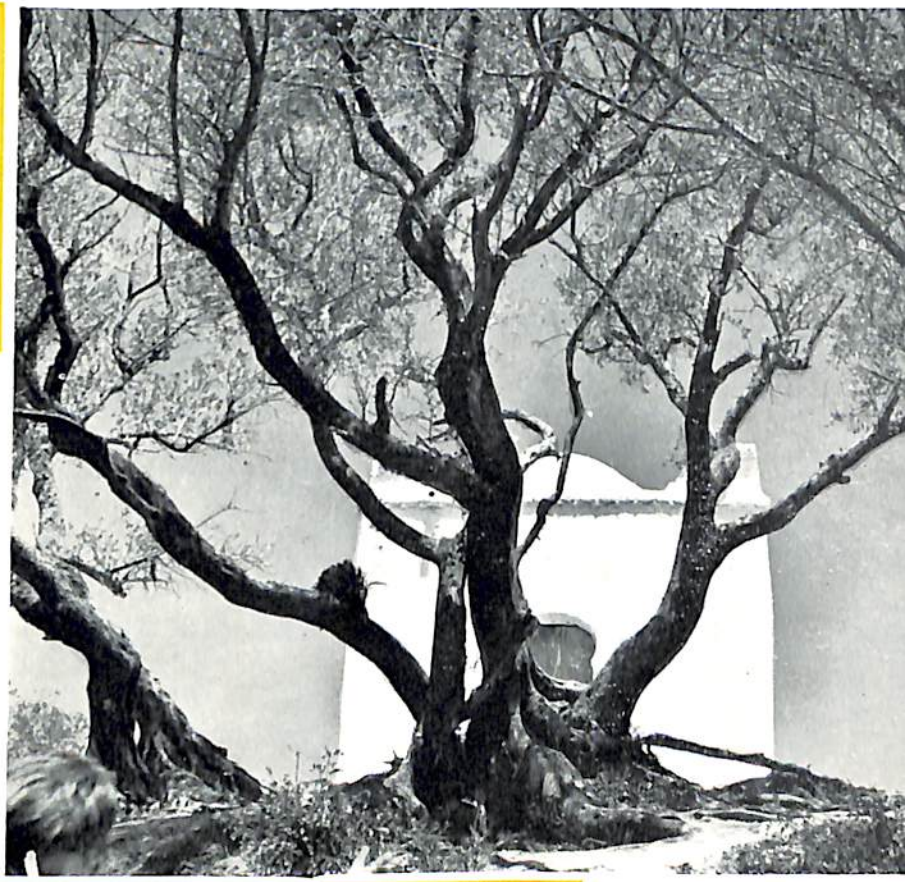
JEAN SERVIER

LES PORTES DE L'ANNÉE

ITES ET SYMBOLES



L'ALGÉRIE
DANS LA TRADITION
MÉDITERRANÉENNE

ROBERT LAFFONT

LES VOIES DE L'HOMME

« Les voies de l'homme » définit mieux, nous a-t-il semblé, ce que d'autres appellent « civilisations », « cultures », « modes de vie ». Planes ou sinueuses, courtes ou semées de périls, les voies de l'homme sont toutes également éclairées par la même pensée, une pensée qu'il est difficile de diviser — sinon par exercice d'école — en pensée sauvage et pensée qu'il faudrait sans doute appeler domestique afin d'en souligner la différence.

En ces temps où les savants s'enferment dans des systèmes ésotériques et dans un langage qui s'éloigne du français courant, à force de subtilités philosophiques, il nous a paru utile de rendre accessible aux lecteurs cultivés ce nouvel humanisme, celui du XXe siècle, qui a brisé les limites du monde classique pour s'étendre à l'humanité entière, une humanité égale en dignité et en perfection dans chacune de ses civilisations, dans chacun de ses accomplissements.

Mais il nous a paru indispensable de n'accorder notre tribune qu'à ceux qui ont indiscutablement compétence pour présenter l'état précis des connaissances actuelles ainsi que le point de leurs recherches personnelles. Nous évitons tout autant le langage hermétique des philosophes de salon que les chimères des amateurs de civilisations perdues et d'Atlantides. Nous n'admettons l'hypothèse que lorsqu'elle apparaît comme seule solution possible après toute une vie de recherches autour d'un problème. L'étude des voies de l'homme mérite cet effort.

A les suivre par la lecture, au cours de ce pèlerinage idéal que nous proposons, l'esprit comprend mieux et le cœur peut aimer ces frères inconnus sur leur route, une route dont les étrangetés nous deviennent familières, et qui paraît bien semblable à la nôtre : l'une des voies de l'homme issue de la même nébuleuse de ténèbres inconnues, tendant vers la même étoile.

LES PORTES DE L'ANNÉE

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur

DEMAIN EN ALGÉRIE

COLLECTION « LES VOIES DE L'HOMME »

JEAN SERVIER

LES PORTES DE L'ANNÉE

Rites et Symboles

L'ALGÉRIE DANS LA TRADITION MÉDITERRANÉENNE

ROBERT LAFFONT
30, Rue de l'Université
PARIS VIIe

Vous intéresse-t-il d'être tenu au courant des livres que publie l'éditeur de cet ouvrage ? Envoyez simplement votre carte de visite aux Editions Robert Laffont, service « Vient de paraître », 30, rue de l'Université, Paris VIIe, et vous recevrez régulièrement et sans aucun engagement de votre part, leur bulletin illustré « Vient de paraître », qui présente, avec les explications nécessaires, toutes les nouveautés, romans, voyages, documents, histoire, essais, etc., que vous trouverez chez votre libraire.

© *1962 by Robert LAFFONT*
PRINTED IN FRANCE

INTRODUCTION

Ce titre est traduit du kabyle : « Tibburin ussegwass ». Les Portes de l'Année sont les solstices et les équinoxes qui marquent le cours du temps; chaque fois qu'elles s'ouvrent, une saison nouvelle s'ouvre pour les hommes avec sa fortune : pain d'orge ou famine.

Cependant la pensée humaine a su en tirer des symboles et les a entouré de rites, les mêmes d'un bout à l'autre de la Méditerranée.

Les Portes de l'Année des paysans d'Algérie sont celles qui percent l'Antre des Nymphes décrit par Porphyre : la Porte du Capricorne par où les âmes des morts chargées de la fécondité des épis verts montent sur terre, la Porte du Cancer par où elles retournent dans l'ombre, accompagnées par les chants tristes des moissonneurs.

Les mystères d'Eleusis ne sont que la transcription en symboles de ce cycle de la fécondité devenu l'image

de l'aventure mystique de l'homme : mourir pour renaître en épis plus précieux.

Sans doute on s'étonnera de trouver dans ces montagnes du Nord de l'Afrique l'essentiel de la pensée méditerranéenne et de son message.

L'Algérie, pour l'Occident, ce sont des terres brûlées de soleil, des marais à « mettre en valeur », une population « sous-développée » qui attend tout du reste du monde, ses écoles, ses hôpitaux, jusqu'à son pain.

Trop souvent, sous-développement matériel a été naïvement confondu avec sous-développement spirituel et l'Occident a voulu tout apporter dans des terres inconnues qu'il a pris pour des terres vierges, pourtant fécondées par d'antiques civilisations. D'autre part, même dans une hiérarchie difficile à établir entre des cultures différentes, je ne vois pas ce que pourrait apporter une civilisation devenue matérielle au point de perdre le sens de la dignité humaine et le respect de valeurs spirituelles qui pourtant devraient être sa seule vraie cause de fierté.

Les paysans d'Algérie mieux que d'autres ont su longtemps garder ces valeurs intactes. Dans ce domaine, ils n'ont rien à attendre de l'Occident mais bien au contraire ils peuvent lui fournir les clés secrètes qui lui permettront d'ouvrir les héritages encore scellés de Rome, d'Athènes et de Mycènes.

C'est la malédiction du monde occidental, au XIXe et au XXe siècle, d'avoir voulu donner sans chercher à écouter ni à comprendre, ignorant que l'amour naît de l'intelligence et non de l'offrande ramenée aux proportions d'un geste orgueilleux.

Nous ne devons pas oublier qu'Athéna, avant d'être empaillée par les archéologues, est née déesse sur les bords du lac des Tritons, le Chott ed-Djérid actuel dans le Sud Tunisien. Son égide, nous disent Pausanias et Hérodote, a été une peau de chèvre, le vêtement

d'épaule des femmes libyennes, avant d'être transformée en talisman mystérieux par les pauvres faiseurs de gloses de la « Renaissance ».

Il y aurait sans doute beaucoup à méditer sur cette Libyenne devenue le symbole incompris de la sagesse de l'Occident.

La civilisation traditionnelle algérienne est limitée, dans ses productions plastiques, à l'art des civilisations pré-helléniques, mais elle partage avec l'antiquité méditerranéenne le même lourd fardeau spirituel, sa part dans l'héritage commun qu'elle a su mieux garder en le respectant davantage.

La décrire même partiellement n'a pas pour but de raviver, au cœur de l'Occident, le remords d'avoir tué une fois de plus l'Arcadie, mais de faire naître dans l'âme de ceux qui en sont les héritiers directs le désir de mieux connaître leur passé, surtout si un jour ils doivent quitter les villages perdus dans la montagne et dormir loin des cimetières hérissés de pierres sèches. L'avenir ne se construit que sur la connaissance et la fierté du passé.

Ce ne sont pas des survivances que j'ai essayé de décrire — dans les sciences de l'homme il n'y a pas de survivances ou de sites préservés —, les faits s'imposent ou non à l'observation, donc ils sont ou ne sont pas.

J'ai recueilli pendant sept ans, au cours de longs périples, les traditions que connaissent les hommes de quarante ans : ceux qui ont le droit de parler aux Assemblées du village ou de la fraction.

J'ai eu souvent l'impression, par la suite, d'avoir sauvé les fragments d'un patrimoine chaque fois que j'ai appris la mort d'un homme dépositaire de traditions ou de rites, la destruction d'un sanctuaire ou l'anéantissement d'un village. Mais cela, je le sais, n'est qu'un mouvement de vanité, car la pensée algérienne,

rameau de la pensée méditerranéenne, est aussi vieille qu'elle et vivra sans doute aussi longtemps.

A la dure école des bancs de pierre et des bâts de mulets, j'ai appris à connaître l'unité profonde de la pensée algérienne malgré la diversité d'origines des groupes humains. Bien plus, le relief ni le climat ne semblent avoir exercé d'influence sur la pensée et sur la conception du monde des paysans que j'ai rencontrés. Tout se passe, en Algérie du moins, comme si, dans l'homme, agissait un mystérieux mécanisme qui le pousse à être céréaliculteur malgré tout, là où d'autres poussent leurs moutons, et à être éleveur, dédaignant alors les terres labourées parce qu'elles ne portent aucun pâturage. Je n'ai pas cru devoir faire précéder cette étude de l'habituel aperçu géologique et géographique parce qu'il ne m'est pas apparu qu'un sanctuaire ait eu plus ou moins d'importance selon qu'il ait été bâti en terrain jurassique ou crétacé. Il ne m'est pas apparu non plus que les villages cherchaient systématiquement les points d'eau ou les voies de communication naturelles. D'autres signes ont indiqué aux hommes en quels lieux ils pouvaient être plus près de l'Invisible, ce qui était leur premier souci, les impératifs sociaux qui déterminent la fondation d'un village découlant alors logiquement des croyances de l'homme et de sa prise de conscience du sacré.

C'est la grande leçon que m'ont donné les paysans algériens : la pensée de l'homme même le plus techniquement dépouillé est maîtresse souveraine et les symboles qu'il choisit ne sont modifiables ni par le relief ni par le climat. Les traditions populaires que j'ai recueillies attestent l'unité spirituelle du Maghreb et le rattachent intimement à la Méditerranée mieux que n'importe quel traité de sociologie ou d'archéologie.

Bien plus, ces traditions ont été la pierre d'achoppement de toutes les autres civilisations qui ont voulu

pénétrer la terre algérienne autrement qu'en cherchant sa pensée. Les Phéniciens ont laissé quelques traces durables dans la région de Ténès, peut-être parce qu'ils ont cherché à accorder ce qui était semblable. Les Romains n'ont laissé que des ruines d'une occupation qui a duré plusieurs siècles. Le Christianisme a dû devenir culte des saints des deux côtés de la Méditerranée et s'accrocher aux tombes des ancêtres pour pouvoir s'éloigner, en Afrique, des postes militaires et survivre quelques années à Rome. Ce qui prouve que la pensée algérienne a su rester elle-même, malgré des influences démesurément exagérées par les archéologues et que le dernier des bergers perdu dans ses montagnes remet à une place exacte en disant : « Je ne me souviens de rien ».

Souvent, en parlant de ces mêmes traditions populaires, bien des auteurs les ont appelées « survivances anté-islamiques », oubliant que l'Islam a été apporté au peuple algérien non par la chevauchée guerrière d'Oqba mais, près de deux siècles plus tard, au IXe siècle, par les Fatimides Shiites établis à Bougie, un Islam spiritualisé par l'Iran, enrichi de courants initiatiques et qui devait nécessairement rencontrer le symbolisme mystique des traditions populaires.

Tous les récits que j'ai recueillis, toutes les légendes dont le souvenir s'est gardé dans les montagnes, m'ont dépeint les Hilaliens, non comme les apôtres de la foi mais comme des barbares à la religion incertaine, que des missionnaires partis de Bougie en Algérie, ou du fond du Maroc, de Seguiet-el-Hamra, devaient convertir à l'Islam. Sans doute, c'est par hasard ou presque que le Daï Obaïd-Allah, invité comme moniteur religieux par des montagnards, décida de bâtir sa retraite « Ikedjane » dans les montagnes de la Soummam et qu'il initia là ses premiers disciples aux mystères de l'ordre secret iranien auquel il appartenait ; mais ce n'est plus

traident de tous les moyens dont ils disposent. Le mort reste membre du groupe terrestre, comme l'ouvrier parti pour la France reste solidaire des siens.

Les rites de passage marquent les saisons de la vie de l'homme et, comme les rites agraires, sont empreints d'un caractère funéraire venu de la volonté des vivants d'associer les morts au rythme de la vie terrestre. Le deuil n'est pas une manifestation de tristesse subjective, mais une attitude rituelle prescrite pour entrer en communication avec ceux que les paysans appellent les gens de l'Autre Vie.

Il est impossible d'étudier un seul des aspects de la vie des paysans algériens sans se référer à ce monde des morts toujours présent dans leur pensée, à ces croyances nouées autour des stèles de pierre ou de bois auxquelles les religions révélées qui ont recouvert l'Afrique du Nord ont dû, l'une après l'autre, se soumettre.

Les hommes cramponnés à leurs terres, autour de l'ancêtre, suzerain invisible et protecteur, n'ont accepté les idées nouvelles que dans la mesure où elles faisaient une place aux vieux tombeaux.

Saint Augustin s'exclamant : « Notre Afrique n'est-elle pas toute semée des corps des Saints Martyrs » (1) reconnaissait l'existence de ces tombeaux blancs, immuables gardiens des cols et des montagnes, qui plus tard devaient devenir, pour la même raison, les saints reconnus de l'Islam maghrébin.

Bien des auteurs comme l'ethnologue américain Radin (2) ont lancé cette affirmation, qui plaît au sens commun, que toute religion est fondée sur la présence

(1) Saint Augustin : *Opera Omnia. Epistolarum Classis II. Epist. LXXVIII* 269 Migne : *Patrologiæ cursus.*

(2) Paul Radin : *La Religion primitive* — Paris, Gallimard 1941, *passim* et part. chap. I.

des morts et sur la peur ; le prêtre intermédiaire des morts, le shaman, maître de la peur, tire son pouvoir de cette imposture.

Je ne sais si cette théorie peut s'appuyer sur des faits concrets recueillis dans d'autres civilisations. Les hommes de la Méditerranée ont conçu autrement le monde et autrement aussi leur place dans un univers libre de toute terreur. Les paysans algériens l'attestent, qui naguère encore répétaient les gestes mentionnés en termes souvent allusifs par Pausanias, Hésiode, Jamblique ou Porphyre. Pour eux, les rites sont des gestes de piété affermissant le clan humain, renouvelant aux moments critiques de l'année le contrat qui lie entre eux ses membres vivants et morts ; un contrat de paysans honnêtes qui oblige également les uns et les autres, visibles et invisibles. Déjà Virgile, dans les Géorgiques, s'étonnait du caractère archaïque de cette pensée religieuse et de « l'attachement des laboureurs à leurs ancêtres (3) ».

Les paysans demandent la fécondité des champs, des étables et des maisons, parce que c'est leur part, parce que c'est leur rôle dans l'harmonie de l'univers ; les morts donnent cette fécondité parce qu'ils la doivent aux vivants. Ainsi s'équilibrent, dans la pensée méditerranéenne, la vie et la mort nécessaires l'une à l'autre.

Il n'y a pas de prêtre à cette religion, il ne peut y en avoir. Chaque chef de famille, chaque maîtresse de maison ont seuls le pouvoir d'accomplir les rites particuliers qui affermissent sur la terre le groupe humain dont ils ont la charge.

Les religions révélées se sont insérées sans heurts dans cet ensemble harmonieux de croyances et d'institutions.

(3) Virgile : *Géorgiques.*

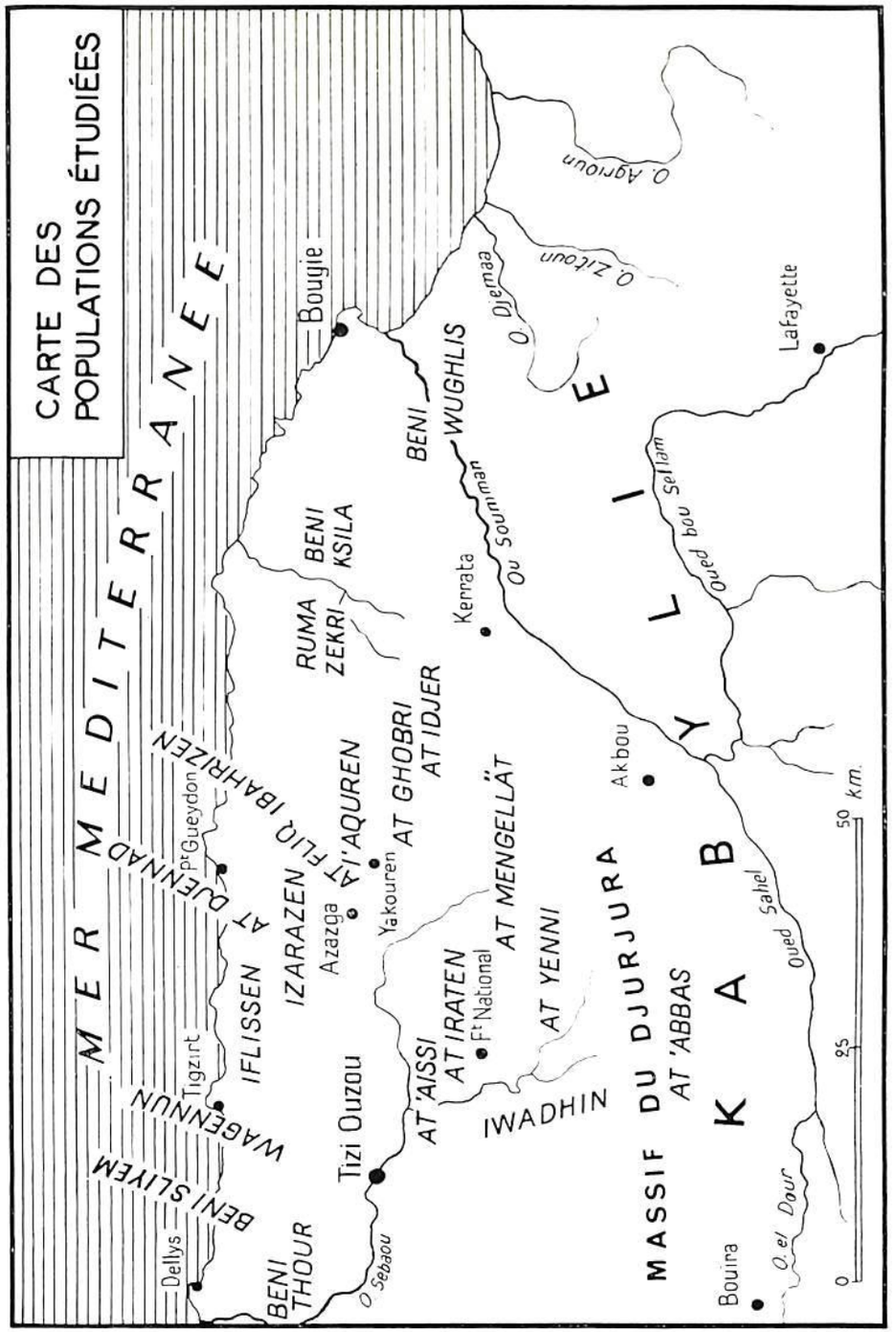
Le Christianisme a adopté les tombeaux et les hauts lieux : mais il n'entre pas dans le cadre de cette étude de parler du culte des saints dans le Nord de la Méditerranée ; le rigide Judaïsme et l'Islam ont accepté les morts comme intermédiaires naturels des hommes et de l'Invisible, leur ajoutant une couronne de pieuses vertus et de miracles, monotones dans leur répétition.

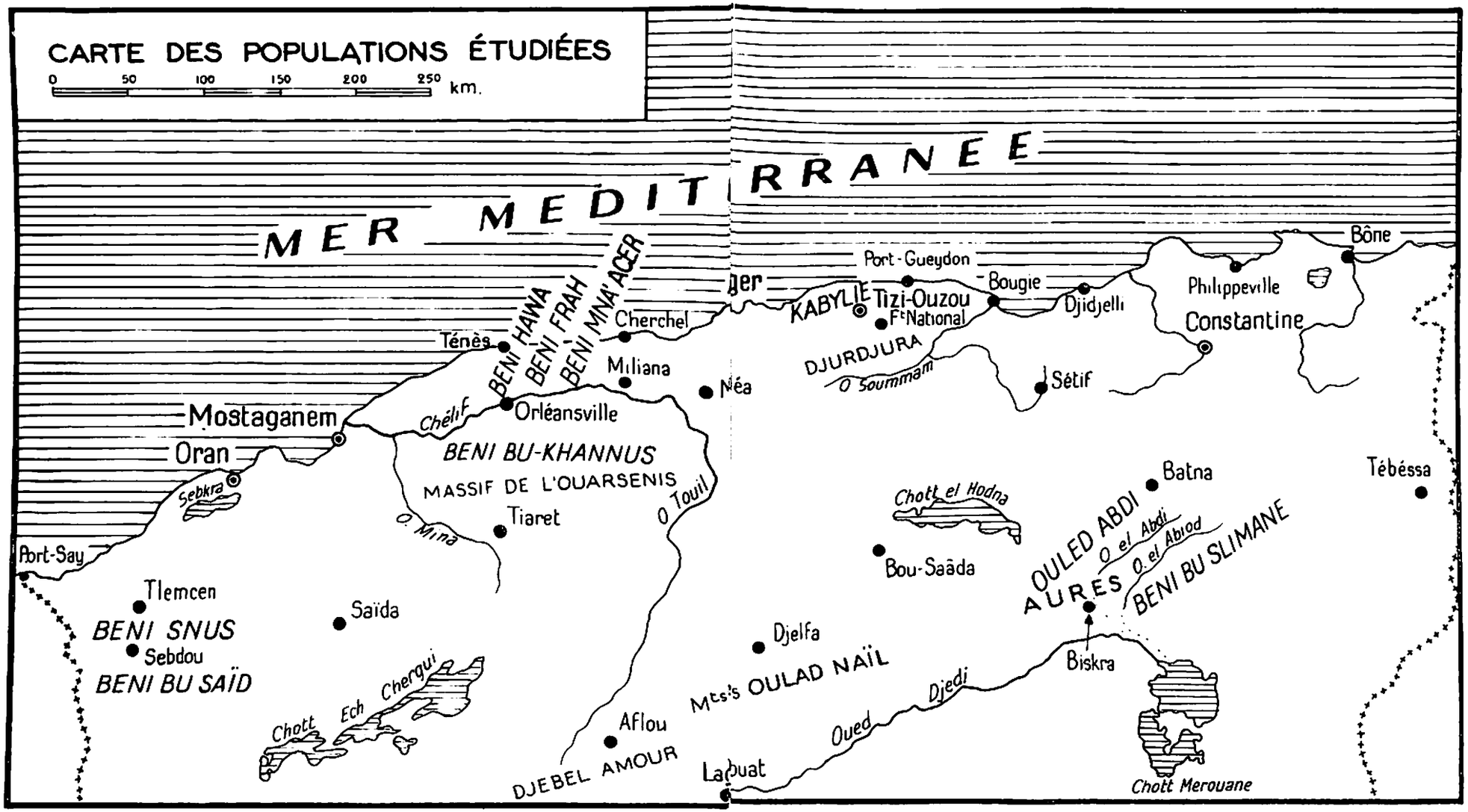
Mais les traditions populaires montrent bien que des religions révélées, ailleurs puissantes, ont pu disparaître du Nord de l'Afrique, comme le Christianisme, sans laisser la moindre trace dans les coutumes et dans les mœurs, alors que les tombeaux ont traversé les siècles et les invasions parce qu'ils sont les môles d'amarrage de la pensée-mère de toute une civilisation.

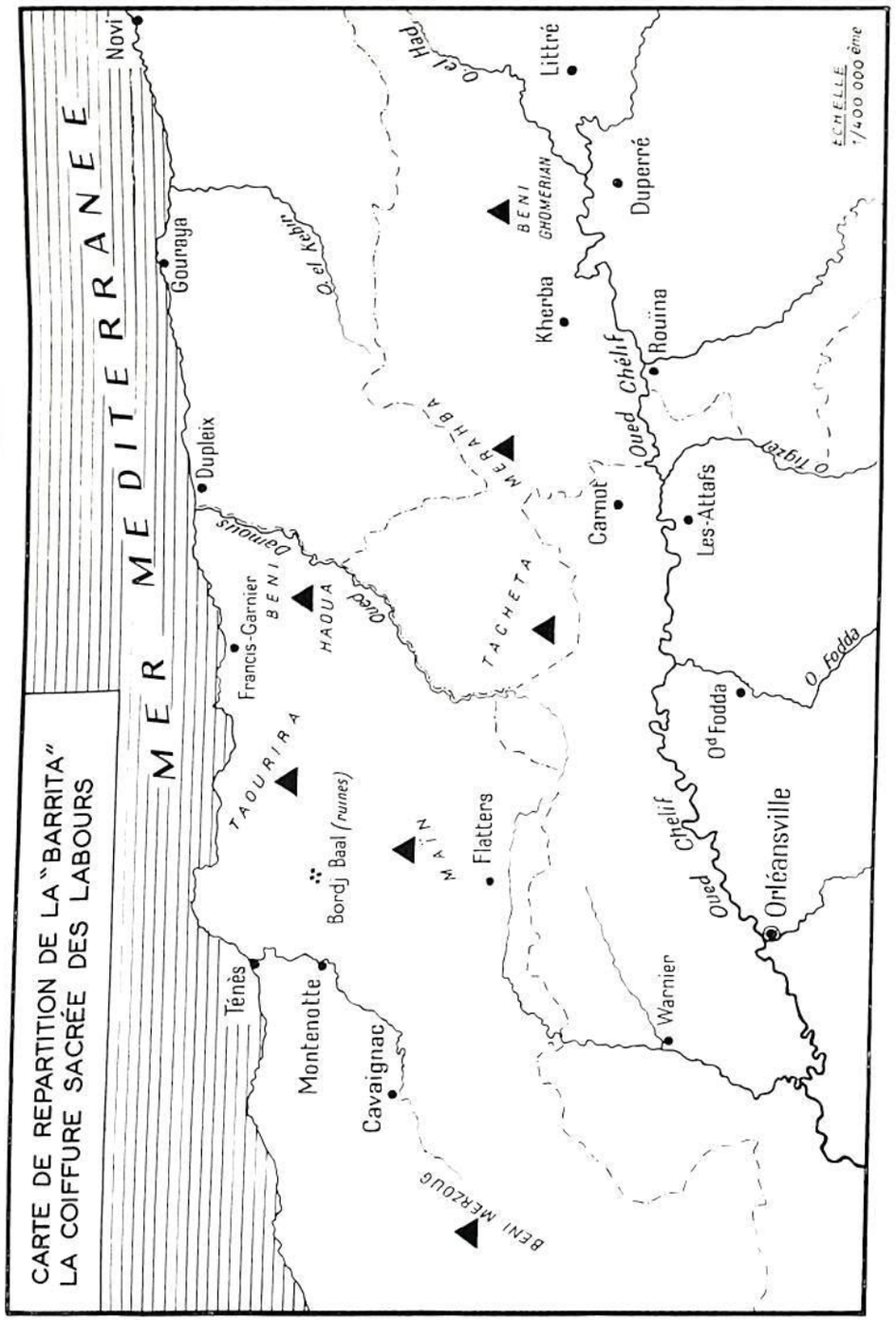
Les conceptions méditerranéennes de l'homme et de l'univers, les plus subtiles avec tous leurs symboles et leurs mystères reposent sur une clé de voûte unique que nous trouvons présente dans la pensée des paysans d'Algérie. Pour comprendre l'univers, l'homme doit se connaître, et nous qui cherchons à comprendre l'univers du paysan algérien afin d'atteindre l'univers méditerranéen, nous devons connaître d'abord sa représentation de la personne humaine, que le dernier des paysans conçoit comme faite d'abord de principes invisibles placés sous la garde d'un ange.

Le grave salut des paysans : « essalam 'aleikum » — la paix soit sur vous — n'emploie pas un pluriel de politesse, étranger au langage courant, mais un pluriel réel qui s'adresse aux entités réunies dans la personne humaine et à l'ange qui les accompagne.

Ainsi, par ce salut si souvent répété dans la vie quotidienne, nous pouvons pénétrer au plus intime de la pensée des paysans algériens, au plus secret des philosophies méditerranéennes.




CARTE DES POPULATIONS ÉTUDIÉES
0 50 100 150 200 250 km.
MER MEDITERRANEE
BENI HAWA
BENI FRAH
BENI MNA'AÇER
Cherchel
Ténès
Miliana
Néa
Orléansville
Chélif
Mostaganem
Oran
Sebkra
Port-Say
BENI BU-KHANNUS
MASSIF DE L'OUARSENIS
O. Touil
O. Mina
Tiaret
Tlemcen
BENI SNUS
Sebdou
BENI BU SAÏD
Saïda
Chott Ech Chergui
Aflou
DJEBEL AMOUR
Laghouat
Djelfa
Mts's OULAD NAÏL
Oued Djedi
Port-Gueydon
Bougie
KABYLIE
Tizi-Ouzou
Fte National
DJURDJURA
O Soummam
Djidjelli
Sétif
Philippeville
Constantine
Bône
Chott el Hodna
Bou-Saâda
Batna
OULED ABDI
O el Abdi
O el Abiod
AURES
BENI BU SLIMANE
Biskra
Chott Merouane
Tébéssa



La notion d'âme et le devenir

Dans les conceptions populaires du Nord de l'Afrique, le corps humain, à l'image de l'univers, est formé de couples. Le mot qui désigne le corps avec le sens réfléchi de « personne » est un pluriel en kabyle : « iman ». Il est habité par deux âmes : une âme végétative « nefs », une âme subtile ou souffle « rruh ».

A l'âme végétative, correspondent les passions et le comportement émotionnel, elle est portée par le sang, son siège est dans le foie. A l'âme subtile ou souffle, correspond la volonté, elle circule dans les os, son siège est dans le cœur.

De nombreux proverbes illustrent cette conception profondément enracinée dans l'esprit des paysans :

— Quand le foie tremble, l'œil pleure
là où le cœur arrive, le pied marche —

« Nefs » — l'âme végétative — est le principe venu de la mère, « rruh » — l'âme subtile — vient de l'Invisible.

Dans l'union sexuelle, le mâle accomplit un acte de possession, analogue à celui du laboureur qui prend possession d'un champ. La terre fournit la matière nécessaire, mais la graine déposée porte en elle la mystérieuse fécondité venue de l'Invisible.

Cette conception est concrétisée par deux faits essentiels : tout d'abord, les conceptions populaires traditionnelles ne mentionnent jamais, ne reconnaissent jamais comme possible l'impuissance sexuelle de l'homme, seule entre en ligne de compte la stérilité ou la fécondité de la femme. Des milliers de pèlerinages existent d'un bout à l'autre de la Méditerranée, du Maroc à l'Iran et sans doute au-delà, où les femmes vont demander aux ancêtres et aux morts la grâce d'une pro-

géniture nombreuse et mâle. Mais il n'existe aucun sanctuaire où les hommes pourraient adresser la même requête.

Lors de la mise en terre du corps, avant que les fossoyeurs ne ferment la tombe, le « *th*aleb » — le lettré coranique du village — s'approche du mort et l'appelle à voix basse en mentionnant le nom de sa mère : « ô fils d'une telle... », pour lui donner d'ultimes prescriptions et lui permettre de répondre aux terribles questions des Délieurs de langues mortes, les Anges du Premier Interrogatoire.

Si le « *th*aleb » agit ainsi, ce n'est pas en raison de curieuses survivances matriarcales comme l'ont écrit bien des auteurs.

Il suffit de le demander au « *th*aleb » lui-même pour apprendre que « rruh », le principe divin, l'âme subtile, s'est dégagée avec le dernier soupir et que reste près du corps, pendant quelque temps encore, « nefs », l'âme végétative, la conscience des entrailles venue de la mère.

L'âme végétative est féminine, humide et fixe ; l'âme subtile elle, est masculine, sèche et mobile.

Quoique séparés par la mort, ces éléments restent reliés par le souvenir de leur appartenance commune et par le nom « ism » qui les groupait en une personne dans le monde des vivants.

Le corps doit être enseveli : il a horreur de la lumière et plus encore du monde extérieur sec et chaud qui n'est plus le sien. Il est comme la graine mise en terre qui doit dépouiller ses enveloppes pour renaître en un épi nouveau. Cette horreur est surtout celle de l'âme végétative qui, pendant un certain temps, reste près du corps, ralentissant, entravant, l'essor de l'âme subtile.

Les rites funéraires illustrent cette conception. Après un certain nombre de pratiques religieuses réglementées par l'Islam orthodoxe et bien souvent décrites, le

corps est emmené rapidement jusqu'au cimetière où la tombe a été creusée, les hommes qui ont accompagné le défunt, les fossoyeurs, reviennent au village par un autre chemin afin que l'âme végétative ne puisse pas retrouver derrière eux le monde des vivants. Trois jours après, les femmes vont tasser la terre de la tombe, l'arroser d'eau, y déposer un pain d'orge et une cruche pleine d'eau. Leurs plaintes accompagnent encore, comme au jour de la mort, les regrets de l'âme végétative attachée aux biens de ce monde. Quarante jours plus tard, il n'y a pas de visite au cimetière, mais un repas réunit les membres du clan, car « rruh », l'âme subtile, débarrassée de ses dernières entraves, vient de prendre place parmi les ancêtres et les génies gardiens.

C'est donc cette âme subtile qui est le principe essentiel de la personne humaine, le potentiel d'action de l'homme, son « génie » : les êtres humains les moins bien partagés, les animaux en sont dépourvus. Sa force est la marque des hommes supérieurs, ancêtres fondateurs des villages, saints, héros qui peuvent ainsi, après la mort, assurer la protection du groupe humain dont ils avaient la charge de leur vivant.

Cette conception de la personne humaine et de la mort conditionne les rites agraires comme les pèlerinages saisonniers aux tombeaux des ancêtres protecteurs, souvent devenus les saints de l'Islam maghrébin.

La moisson est associée au premier moment de la mort, lorsque l'âme végétative quitte le corps. Ainsi s'expliquent les rites funéraires qui l'entourent et les chants tristes des laboureurs. Le labour et les semailles correspondent à l'union sexuelle de l'homme et de la femme, alors qu'ils demandent aux génies gardiens du foyer et aux ancêtres qu'une âme subtile vienne donner la grâce de la fécondité. Aussi, le labour est empreint de rites destinés à appeler la bénédiction de l'Invisible.

Le printemps est une période d'attente, d'épanouissement ; la terre lourde de promesses est comparée dans le langage des paysans kabyles à une femme enceinte.

A chacun de ces moments critiques, à chaque saison, les hommes renouvellent par des sacrifices et des repas d'alliance le contrat qui unit entre eux les membres d'un même clan, vivants ou morts, visibles et invisibles.

Ces rites, dans l'apparente simplicité d'une pensée paysanne, cachent l'essentiel de la philosophie méditerranéenne, car la moisson, comparée à la mort de l'homme par les traditions populaires, porte le nom d'« anebdu » — le commencement.

Le tombeau n'est donc plus le lieu où un corps tombe en décomposition mais l'endroit où le « rruh » d'un individu revient le plus volontiers, c'est-à-dire où les hommes de son clan pourront consolider avec lui l'alliance qui les unit.

Le tombeau est un lieu d'appel, ainsi peuvent s'expliquer les innombrables cénotaphes consacrés à Sidi 'abd-el-qader dans le Zakkar et dans l'Ouest du département d'Alger et les saints « bu-qobrin » — aux deux tombeaux —.

Mais c'est sans doute le même raisonnement de l'homme à partir de la même conception de la personne humaine qui a suscité en Méditerranée les « tombeaux » de certains dieux grecs conçus essentiellement, nous le savons maintenant, comme des lieux privilégiés d'appel : Zeus en Crète, Kronos, Adonis, Attis, Héraklès, comme l'étaient aussi les tombeaux des dieux dans le monde sémitique (4).

(4) Ad. Lods : *La croyance à la vie future* t. II p. 104. Robertson Smith : *Religion of the Semites* p. 198-199 et 410-416.

Cette clé du monde que nous donne le paysan algérien, cette notion de l'âme, se retrouve dans toute la Méditerranée actuelle, et se retrace dans tout le passé méditerranéen aussi loin qu'il est possible de remonter.

Chez les anciens Sémites, nous retrouvons la même conception dualiste de l'âme, la même opposition des deux principes avec la « nephesh » et la « rouah » (5), comme chez les Grecs « thumos », l'âme végétative, était opposée à « psukè », l'âme subtile (6).

Les mêmes notions se retrouvent sans doute dans les traditions islamiques et dans les philosophies inspirées de l'Islam (7). Cependant, dans le Nord de l'Afrique,

Spencer : *Principes de sociologie* I p. 561.
« Ces tombeaux de Dieu se retrouvaient dans toute l'aire sémitique et avaient pris peut-être une place considérable dans la religion babylonienne. S'il est vrai que les tours à étages des temples fussent regardées comme les sépultures des divinités ».
Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab* p. 315, Paris, Maisonneuve, 1948.

(5) R. Dussaud : *La nephesh et la rouah dans le Livre de Job.* Revue d'Histoire des Religions, t. CXXIX nº 1 et 2-3 Janvier-Juin 1945 p. 19-21.
Id. : *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* 2e éd. p. 83 et seq.
Id. : *La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens* Syria 1935 p. 267-277.
Jastrow : *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II, 214.

(6) Richard B. Onians : *The Origins of European Thought.* Cambridge Univ. Press 1954 p. 44.

(7) Zohar L, 91, b. cité par C. G. Ginsburg : *The Kaballah its doctrines and development in literature* (London 1920) p. 116.
R. Blachère : *La nefs dans le Coran* p. 73 R. I t. III p. 884. *Kitab el-Ta'arruf li madhhab ahl al-tasawwuf* traduit de Abu Bakr al-Kalabadhi par Arthur John Arbery Cambridge Univ. Press 1935 Chap. XXIII.

l'importance des morts, leur solidarité avec le clan des vivants comme aussi leur rôle de protecteurs sont plus anciens que l'Islam, puisque saint Cyprien et Tertullien nous disent que les Maures honoraient leurs rois morts comme les Romains honoraient les dieux protecteurs des cités (8).

Sur le plan des symboles matériels, l'union de deux âmes principes essentiels de la personne humaine est représentée par le couple arbre-rocher. L'un représente le principe femelle, l'autre le principe mâle. Dans les traditions populaires, l'arbre donne sans doute l'ombre et l'humidité à « nefs », l'âme végétative, mais il est surtout le support privilégié de « rruh », l'âme subtile, qui vient s'y poser comme un oiseau. « Nefs » est présente dans le rocher ou dans la pierre et les sources jaillissantes des pierres ne sont que le symbole de la fécondité venue du monde d'en-bas.

L'association de l'arbre et de la tombe est habituelle dans le Nord de l'Afrique. En Kabylie, chaque cimetière de village possède son arbre des morts, « l'olivier du cimetière » — tazebujt timmequbert — qui remplace à lui seul le bois sacré.

Souvent même, l'arbre ou la pierre deviennent la caractéristique essentielle de l'endroit consacré à un

(8) Tertullien : *Apologeticus* ch. 24 (Migne : *Patrologiæ cursus,* I, Parisiis 1844, col. 419).
« Unicuique etiam provinciæ et civitati suus deus est... ut Mauritaniæ Reguli sui. »
Saint Cyprien : *Liber de idolorum vanitate* ch. 2 (ibid, IV, Parisiis 1844, col. 568).
« Mauri vero manifeste rege colunt... »
Lactantius : *Divinæ institutiones* I, 15 (ibid. VI Parisiis 1844, col. 194).
« Romani consecraverunt Cesares suos et Mauri Reges suos. »
Corp. inscript. Latin. vol. VIII, Inscriptiones Africæ Latinæ (Berolini 1881-1904) 8834, 9342, 17159, 18752, 20627, 20731.

mort de quelque importance, et peuvent même remplacer le tombeau absent, disparu ou inexistant.

En Kabylie, dans la zaouia de Sidi Musa à Tinebdar (Djurdjura), l'élément essentiel du culte est un olivier sauvage ; il n'en reste plus que le tronc « aqarrum » qui atteste la présence du Saint au milieu de ses fidèles. Sidi Musa a déclaré avant sa mort que lorsque ce tronc pourrirait, lui-même serait parti des collines de Tinebdar.

Au douar Buhläl, dans le Chélif, l'arbre sacré n'a plus seulement le sens de « témoin » de la présence du saint protecteur, il prend une valeur cosmique. Sidi Qaddur bénit un chêne à trois branches qui poussait dans la fraction des Beni Na'assar : « Quand la dernière branche tombera, ce sera la fin du monde », dit-il. Après la chute de la seconde branche il y a une quinzaine d'années, la troisième branche fut coupée, émondée, plantée dans un trou garni de sel et blanchie à la chaux, comme le pilier central des maisons de l'Ouest du Département d'Alger. Ce talisman, qui porte le nom de « tagida », est érigé dans la fraction des Uläd 'ali au centre d'un cercle de pierres dressées. Tous les ans, au printemps, les Uläd 'ali y vont en pèlerinage et répètent les rites de l'érection du pieu, renouvelant le sel du trou et le badigeon de chaux blanche. En automne, la fraction voisine, les Mgharsa, vient y partager du pain et des figues. A chaque pèlerinage, les visiteurs tournent en procession autour du pieu sacré, tout au moins ceux qui veulent avoir des enfants : autant de tours, autant d'enfants, disent les traditions locales. Il nous a été impossible de faire préciser si ce rite de circumambulation date de l'érection de la troisième branche ou s'accomplissait déjà autour du chêne sacré.

Quoi qu'il en soit, ce double pèlerinage est significatif de la place de l'arbre dans la pensée des paysans de

l'Afrique du Nord. Nous le voyons ici jouer le rôle d'« axis mundi » autour duquel s'organisent une structure sociale dualiste et un cycle de l'année dualiste lui aussi.

Il est difficile de dire si l'espèce de l'arbre sacré entre en jeu. Une étude de la répartition géographique montre sans doute des groupements : oliviers en Kabylie, frênes plus rarement, caroubiers en Kabylie Maritime et dans le massif du Chenoua, pistachiers dans le Sud Algérien et chez les Beni Snus à la frontière algéro-marocaine, avec ici ou là des cas particuliers : genêts épineux, lentisques ou grenadiers sauvages que l' « aitia », la tradition locale, explique ou laisse dans l'ombre.

Nous ne pouvons qu'en constater la présence, comme celle, dans la Bible, des térébinthes et des arbres verts sans pouvoir expliquer le choix de ces essences par les hommes aux termes d'une cosmogonie minutieuse, aujourd'hui oubliée.

Le bois sacré et la pierre

Ce caractère sacré ne se limite pas à l'arbre isolé. Au Chenoua, les arbres jumeaux, les caroubiers presque enroulés l'un autour de l'autre, sont, là comme dans la symbolique de l'Inde dravidienne, le noyau de tous les rites (9).

Nous trouvons aussi des sanctuairees entourés de bosquets d'oliviers, de chênes-zen ou de lentisques, qui abritent les zones de tous les morts d'une même famille dont les descendants vivent non loin de là comme sous la protection du bois sacré.

(9) J. Boulnois : *Le caducée et la symbolique dravidienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1939.

Le nom même de ces endroits, « *kh*elwa », d'une racine « *KH* L Y » — abandonné, laissé à l'abandon — souligne le caractère tout particulier qui leur est attribué. Là comme dans la tradition sémitique ancienne, la tradition latine rapportée par Virgile et Pline, la tradition grecque de Pausanias, les traditions populaires de l'Iran actuel et les plus anciennes traditions asiatiques (10), les fruits n'y sont pas récoltés, ils font mourir qui s'en nourrit. Le bois mort ne peut être ramassé, le bétail ne peut brouter les jeunes feuilles ou l'herbe des clairières, l'endroit tout entier est interdit.

A première vue, il peut sembler que le culte s'adresse à ces éléments visibles ; à la vérité, même dans l'esprit du plus simple des paysans, les offrandes et les prières s'adressent à « Bab umkan » — le maître du lieu — qui réside, invisible mais présent, dans l'arbre ou le rocher.

La pierre sacrée mâle est le domicile d'entités femelles. Entre les villages d'Adékar et de Kebbouch, dans la commune de la Soummam, se dresse une énorme concrétion calcaire, véritable rocher creux, qui porte le nom de « Yemma Mesa'uda » — la mère Mesa'

(10) Exode 34.13. Rois IV.XXI.3.
J. Cola Alberich : *Tatuajes y amuletos Marroquies* p. 50.
Donaldson (Bess Allen) : *The wild Rue* p. 142.
C. Pline : *Naturalis Historia* Lib. XII. 2.
E. Rohde : *Psyché* p. 190.
Kaebel : *épigr. Lap* 546-5-14.
Curtiss : *Ursemitische Rel.* p. 287.
Welhausen : *Reste* p. 180.
Tylor : *Civilisation Primitive* p. 191-195, 279-298.
Moriller : Revue d'Histoire des Religions 37 (1898) pp. 373-374.
Elien : *Var. Hist.* V, 17.
Paus : II 28, 7 et surtout VIII 24, 7.
J. G. Frazer : *Le Roi magicien* t. II p. 27 tiré de « la Mission lyonnaise d'exploration commerciale en Chine » 1895-1897 (Lyon 1898 p. 361).

uda — visitée tout particulièrement par les femmes stériles.

Chez les Beni Snus, au village des Beni Hammu, près du sanctuaire de Sidi Otman, les enfants morts en bas âge sont enterrés dans un rocher, comme ailleurs, nous le verrons plus loin, ils sont enterrés près d'un cours d'eau « afin que leurs mères puissent à nouveau avoir des enfants », comme si l'entité qui réside dans la pierre, féminine comme la « nefs » de l'homme — son âme végétative —, allait les enfanter, les faire descendre à nouveau dans le sein d'une femme.

Comme l'arbre, la pierre sacrée a été adoptée, tolérée par les religions révélées. Parfois, le geste d'un saint de l'Islam laissant son empreinte sur la pierre sacrée la maintient dans les traditions populaires. C'est le cas de la pierre de Sidi Semian près de Cherchel qui porte les empreintes du cheval du saint et le trou que celui-ci creusa d'un coup de poing en échappant d'un seul bond immense à ses ennemis, les Infidèles, qui le poursuivaient. La légende est bien semblable à celle qui entoure l'autel de saint Martin dans le vallon de Mennevaux, près de Vauchignon en Côte-d'Or (11).

De même, les arbres nés de la canne d'un saint homme ne peuvent se dénombrer des deux côtés de la Méditerranée, car là aussi les religions révélées ont dû se soumettre, tout au moins dans un premier temps de leur histoire.

Si la pierre est une maison-Dieu, la montagne est considérée souvent comme un lieu tout particulièrement favorisé par la présence de l'Invisible. Comme la pierre, elle est hantée par des entités féminines : Lalla Tafu*gh*alt au sommet du Chenoua, Lalla *Kh*adidja le

(11) G. Bidault de l'Isle : *Vieux dictons de nos campagnes,* Paris 1952, t. 2 p. 148.

plus haut sommet de Kabylie, Lalla Tamesgida, toutes habitées par des dames de la montagne protectrices ou les tombeaux mystérieux de saintes inconnues.

Sur le plan humain, la stèle funéraire est un substitut du rocher ou de la montagne, l'humble autel où réside l'âme végétative. Lorsque la tombe est celle d'un saint de l'Islam objet d'une vénération particulière, c'est à la stèle que l'on viendra apporter les témoignages : offrandes alimentaires, prières ou fumigations.

Dans bien des cas, la pierre brute ou taillée en stèle attestera l'antiquité d'un culte qu'une tombe plus récente aura attiré vers elle. A Sidi Ahmed ben Yusef à Miliana, le noyau primitif du culte est une pierre consacrée à Lalla B*gh*ura, vraisemblablement un ancien symbole de la fécondité dont la tradition hagiographique musulmane a fait la tombe de la servante noire du saint.

Les femmes enduisent cette pierre de henné et y collent des pièces de monnaie qui représentent moins une offrande de valeur qu'un témoignage du passage du fidèle, de sa prière ou de son vœu.

La « tombe » de Lalla B*gh*ura est l'objet d'une intense dévotion de la part des femmes qui dépasse largement le cadre d'un culte régional : il s'agit, là encore, pour les femmes stériles d'être purifiées de leur malédiction (12).

L'autel de pierres brutes

Lorsqu'un homme a été assassiné ou lorsqu'il est mort de mort violente, c'est-à-dire lorsque son sang a été répandu sur la terre, son âme double séparée

(12) J. P. Jacobsen : *Les mânes* t. II p. 98.
Jaussen : *Coutumes des Arabes.* p. 303.

trop vite du corps est supposée errer en quête de vengeance, avide de provoquer un nouvel accident à l'endroit fatal.

Il est d'usage dans l'Ouest de l'Algérie, et comme dans de nombreux endroits en Méditerranée, pour chaque passant, de jeter une pierre à l'endroit où le sang a été répandu en prononçant une formule comme « llah irahmek » — Dieu te fasse miséricorde —. Le tas de pierres ainsi édifié couvre la voix du sang « anza », un gémissement sourd ou le dernier appel du mourant qui se fait entendre dans la nuit anniversaire de la mort. Cette volonté de couvrir la voix du sang est encore plus marquée en Kabylie Maritime où il est d'usage, avant de jeter des pierres brutes, de planter un pieu là où un homme a été assassiné en disant « *sh*ah! » — c'est bien fait —.

Mais Pausanias parlant du meurtre d'Argus par Hermès rapporte une tradition analogue (13), dont la Méditerranée actuelle de la Grèce à l'Italie garde le souvenir.

Il s'agit là encore, pour le passant, de contribuer à la fixation de l'esprit ; c'est un geste de simple technique magique qui depuis son origine s'est nuancé de piété. Le geste doit être rapide, car il faut éviter que l'esprit

(13) Conceptions analogues pour le sort de l'âme des victimes d'un assassinat :
WESTERMARCK : *Ritual and Belief* t. I p. 549.
J. G. FRAZER : *Pausanias's description*. t. IV p. 227 Lib. VIII Arcadia ch. XIII. 3.
PETTAZZONI : *La « Grave Mora »* : Studi e Materiali di storia delle Religioni, Vol. I Fascicolo 1 et 2, Roma 1925, pp. 30 et 40.
PAUSANIAS : 10. 5, 4 et 8. 13. 3.
C. F. WALHOUSE : *On non sepulchral rude stone monuments* : Journal of the Royal Anthropological Institute, 7 1878 22.
SHAKESPEARE : *Hamlet* V, I, 217.

« rruhani » ne s'empare du vivant et ne le frappe, lui donnant paralysie, épilepsie ou folie.

Près du village de Bubeker, chez les At Djennad, en Kabylie Maritime, il y a également un tas de pierres amoncelées par les pèlerins ou par les passants qui se nomme « amkan imemluken » — le lieu des anges —: il ne s'agit pas là d'écarter des anges dont on demande la protection, et il n'entre dans cette lithobolie ni ressentiment, ni crainte, ni volonté de se débarrasser de la fatigue de la route comme l'ont dit certains auteurs, mais désir évident de contribuer à l'édification de la maison-Dieu. Dans un cas, il s'agissait de fixer une âme en peine qui, errante, était dangereuse, dans l'autre, il convient de fixer des esprits bénéfiques, des anges, qu'il est utile de pouvoir invoquer. Ainsi, dans l'Antiquité, le mythe d'Hermès rapprochait le meurtre d'Argus des autels de pierres brutes que les voyageurs augmentaient à leur passage d'un geste pieux (14).

La même tradition se retrouve dans le rituel du pèlerinage à La Mecque et remonte à l'Antiquité pré-islamique (15).

L'autel de pierres brutes, demeure d'invisibles inconnus, est aussi remplacé à la frontière des tribus ou aux limites des terrains d'un village par le tombeau de l'ancêtre protecteur naturel de ses descendants.

Une feuille de la carte au 1/50 000 de l'une des

(14) P. RAINGEARD : *Hermes Psychagogue* p. 85.
WESTERMARCK : *Ritual and Belief* t. I p. 57.
B. SCHMIDT : *Steinhaufen als Fluchmale Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland* : Fleckeisen Jahrbücher 39 (1893) pp. 369-395.
P. RAINGEARD : *Hermès Psychagogue* p. 444.

(15) G. RYCKMANS : *Les Religions Arabes Pré-islamiques* Université de Louvain, Institut orientaliste — Bibliothèque du Muséum, Vol. 26, 1951, p. 10.

quelconques régions montagneuses de l'Ouest du Département d'Alger ou de Grande-Kabylie, nous montre des groupes humains homogènes définis par des limites naturelles, lits d'oueds ou lignes de crêtes, elles-mêmes ponctuées par les tombeaux des ancêtres des familles maraboutiques de la région ou d'ancêtres éponymes ou réels des villages voisins ou des familles locales qui en sont à la fois les bornes et les forteresses spirituelles.

Souvent, aussi, la tombe de l'ancêtre domine le village de ses descendants et en « surveille » les limites empêchant toute incursion de l'ennemi, qui recule, saisi de panique, disent les traditions, en franchissant les limites sacrées.

En Kabylie, lorsqu'un sanctuaire se trouve être sans tombeau, on lui donne le nom de « ta'assäst » — la gardienne —, mot qui désigne non seulement le poste de guet, toujours placé sur une éminence, mais la Présence invisible, gardienne de la région. Il en était de même dans l'Antiquité sémitique où le sanctuaire était un haut lieu et il en est de même aujourd'hui encore en Orient (16).

Au village d'Azru (douar At-Fliq, Azeffoun) l'anecdote de Sidi 'ali est particulièrement significative : le Saint avait demandé avant sa mort qu'on l'enterrât au lieu-dit « Taqurrabt buzru » — le cimetière d'Azru — à l'entrée du village.

« Je vous emmènerai tous au Paradis, avait-il dit, vous n'aurez qu'à m'appeler au moment de votre mort, je serai là. » Les paysans kabyles ont répondu au mourant :

(16) Ad. Lods : *La croyance à la vie future* t. I p. 199.
Wellhausen : *Reste Arab. Heident.* p. 179.
Bruckhardt : *Voyages en Arabie* III p. 202.
Nombres 20, 22-24 ; Deut. 34 ; 2 Rois 23, 16.
R. P. Hughes Vincent : *Canaan d'après l'exploration récente* p. 147.

« Celui qui veut aller au Paradis n'a qu'à prier ; toi, garde la crête. » Et ils l'enterrèrent de l'autre côté du village, tourné vers la tribu ennemie des At-Djennad, au sommet d'une montagne, d'où sa protection pouvait rayonner au loin.

Il existe de nombreux sanctuaires dans ce cas, tombeaux de saints sans descendants même supposés, c'est-à-dire en fait sanctuaires anciens transformés par l'hagiographie musulmane, mais gardant leur caractère traditionnel de bornes inviolables, comme l'étaient, dans l'Antiquité grecque, les tombeaux des héros et, à l'origine du Christianisme d'Orient, les sanctuaires des saints (17).

Les pierres qui bornent les champs ne sont que les substituts de la tombe et la résidence des âmes innombrables des morts, les invisibles possesseurs de toute terre à qui a été confiée la garde du champ.

Le terme est intangible comme une tombe, qu'il limite un quartier à l'intérieur d'un village, qu'il marque et ponctue la séparation des champs, qu'il s'étende en longues lignes de pierres nombreuses pour diviser une terre entre plusieurs héritiers : le déplacer ou l'arracher est un acte grave tombant sous le coup de la vengeance privée, car il y a violation du « horma » — du caractère sacré — du champ et des hommes qui en ont la possession après les Invisibles.

Le rocher dit « talast » — le terme — qui surplombe la rivière « asif n-tläta », près du village de Tigzirt chez les At-Yenni, est l'objet d'une vénération toute particulière : les voyageurs y font le don d'une poignée de figues sèches, que de plus affamés qu'eux pourront prendre « di l-'anaya i'assassen » — sous la protection

(17) E. Rohde : *Psyché* pp. 132-133.
Martin P. Nilsson : *Greek popular religion* p. 19.
J. P. Jacobsen : *Les Mânes* t. II pp. 264 et 26.

des génies gardiens —. La figue est, nous le verrons plus loin, le symbole de la fécondité venue des morts. Ainsi, dans l'Antiquité grecque, la même offrande et le même geste faits par le voyageur aux termes qu'il rencontrait, portaient le nom de « hermaion » — l'offrande, l'aubaine d'Hermès — (18).

Nous retrouvons cette notion de la borne, symbole et substitut de la tombe, dans le fait que dans la région de Tacheta et dans la plaine du Sebaou (Kabylie Maritime), les paysans emploient la scille maritime pour le bornage des champs. Comme le font aussi les paysans de la vallée de la Soummam et des douars voisins et, d'une façon générale, les Beni Snus : bien plus, dans ces dernières régions, l'oignon de scille est planté sur les tombes entre les deux stèles de pierre.

La scille maritime est un élément important du symbolisme méditerranéen. Elle disparaît de terre d'avril à août, alors que les céréales couvrent les champs jusqu'en juillet, et elle réapparaît à partir d'août, alors que les champs sont vides et attendent les labours. La scille maritime — *urginea maritima* — est devenue, dans l'esprit des paysans, le signe tangible de la présence sous terre des morts et de leur venue dans les champs avec les premiers épis. Son bulbe la rend indépendante, ou peu s'en faut, du sol : elle peut croître dans les terrains les plus ingrats comme si elle possédait en elle la source mystérieuse de la vie. Aussi la voyons-nous considérée comme « herbe de vie » dans un conte des Beni-Mna'asser (région du Zakkar) parce qu'elle appartient au monde des morts ; en outre, sous son nom kabyle « lebçal bwu*shsh*en » — oignon du chacal —, elle correspond au chacal qui régit le domaine de la magie féminine et de la fécondité. Nous la verrons plus loin figurer dans le rituel de certaines

(18) P. Raingeard : *Hermès Psychagogue*, p. 445.

mascarades qui rappellent le retour des morts porteurs de la fécondité des champs.

Tout ce qui pousse sur la limite est sacré, les céréales n'y sont pas moissonnées, les fruits des arbres n'y sont pas récoltés et restent à la disposition du passant affamé ou du voyageur.

Au Chenoua, on appelle « urtu ennebi » — le verger de Dieu — la ligne d'arbres fruitiers en bordure des champs dont les fruits sont ainsi réservés : nom significatif qui renoue avec les très anciennes traditions sémitiques (19).

Le voyageur qui a quitté les génies et les saints protecteurs de son clan ou de son village se trouve placé sous la protection des Invisibles Gardiens des limites qu'il franchit, ou que sa route côtoie ; les offrandes qui lui sont faites sont faites aux Protecteurs dont il partage l'hospitalité. La poignée de figues sèches qu'il prend sur un terme est le signe tangible de leur protection, par le contrat partagé.

L'eau et le feu

Quelquefois aussi, le cours d'eau porte le nom d'un saint enterré ou non sur ses bords, dont il véhicule le « horma » — le caractère sacré — tout au long de son lit devenu frontière aussi efficace qu'un tombeau ou qu'un terme. C'est le cas par exemple de l'wäd Si Hmed u-Yusef qui coule perpendiculairement à la côte, à une dizaine de kilomètres de Port-Gueydon et servait autrefois de limite entre les tribus At-Uzeffun et Ibahrizen. Le Saint est enterré dans le village marabouti-

(19) Robertson Smith : *Rel. of the Semites* pp. 113-118. R. P. Hughes Vincent : *Canaan d'après l'exploration récente* p. 145.

que voisin de Tifezwin. Dans l'Antiquité latine, divers fleuves de l'Italie portaient dans les inscriptions votives le nom de « Pater » réservé aux dieux et dans l'Antiquité grecque, ils étaient honorés comme « nourriciers » et « guérisseurs » (20).

L'âme végétative « nefs » recherche l'eau et l'humidité, aussi les cours d'eau, les sources sont souvent les lieux d'un culte qui s'adresse aux morts venus s'y rafraîchir et dont la présence donne à l'eau sa fécondité. Les sources qui jaillissent au bord de la mer tout le long de la côte algérienne sont autant de points autour desquels se sont cristallisés de nombreux cultes et bâtis de nombreux sanctuaires. Là, les femmes stériles viennent faire leurs ablutions rituelles avant de se livrer à sept vagues successives de la mer où, disent les traditions, quarante saints murmurent une prière ininterrompue.

Comme la pierre dont elle est le doublet mobile, l'eau est une maison-Dieu qui peut aussi devenir un principe fixateur de l'âme. Chez les Iflissen, une source porte le nom significatif de « tala *chch*an rrwah » — la source mangeuse d'âmes —. Lorsqu'un enfant naît débile, sa mère l'apporte à la source et le tient au-dessus de l'eau courante en disant :

« A tala dawi-t-idd
negh awi-t-idd »

- O source, guéris-le
ou emporte-le.

(20) *Dict. des Ant. t. II p. 1191 art. Flumen* J. A. Hild.
Hésiode : *Théog.* 346.
Corp. Inscr. Lat. VI 773.
Hérodote IV, 89.
Pausanias V 5, I VII 22, 11 V, 14, 3.

Nombreuses sont les sources liées au culte d'un saint, ou agissant par la force invisible qui réside en elles, comme l'arbre ou le rocher. Au douar Buhlal (Cherchel), la source de Lalla tarla tamellalt (Madame Blanche Agnelle) est à elle seule sanctuaire et source curative ; elle est spécifique de certaines maladies d'yeux : cataractes et taies, d'où son nom euphémique.

Ailleurs, la source n'est plus qu'une modeste annexe d'un important sanctuaire, comme le bassin près du tombeau de Sidi Hmed ben Yusef à Miliana, dont l'eau guérit les enfants malades ou chétifs, ou, plus exactement, les lave de l'influence maligne qui les fait dépérir.

Dans tous les cas, la source, ou le cours d'eau, complète la tombe ou la remplace, étant comme elle l'un des points d'impact du monde invisible autour duquel viennent se grouper les éléments constitutifs du sanctuaire, puis en dernier lieu, l'« aitia » hagiographique, justification, aux yeux de l'Islam, d'un culte ancien que rien n'a pu arracher. Cette notion de la sainteté de la source est plus fréquente dans l'Ouest du Département d'Alger qu'en Grande Kabylie : la sainteté des grands cours d'eau est la même. Mais il semble que cette notion constitue l'un des éléments les plus certains du substrat religieux de toute l'Europe occidentale et de la Méditerranée, comme l'attestent de nombreuses dédicaces : « genio Fluminis » ou « genio Fontis » (21).

(21) Westermarck : *Ritual and Belief in Morocco* t. I. p. 84.
Hérodote : IV 181.
Diodore de Sicile, Bibliotheca Historica XVII.50.
Arrien : *Anabase* III, 4.
Curtius Rufus : *Historia Alexandri Magni* IV. 7, 31.

Dans les régions jadis chrétiennes d'Algérie, la source garde le souvenir des strates successives qui ont recouvert les vieux cultes, sans les faire disparaître, ni même les remplacer. Un des exemples les plus nets est celui du bassin de purification de sainte Salsa à Tipasa qui, il y a peu d'années encore, était fréquenté par les femmes musulmanes de la région : elles y venaient faire leurs ablutions afin de guérir de la fièvre. Le zèle du service archéologique interdisant ce bassin à la vénération populaire a seul interrompu ce culte.

La source nous apparaît sous les aspects multiples de l'eau jaillissant de terre, le symbole de la fécondité des morts dont les vivants ont besoin. Mais ce n'est pas l'eau qui est sacrée par elle-même, c'est la terre d'où elle jaillit, le monde souterrain d'où elle tire sa fécondité. Si l'eau d'une source curative est tarie, les pèlerins en apportent avec eux dans une cruche, la versent dans le petit bassin de terre et la puisent à

Pomponius Mela I, 8.
Pline : *Hist. Nat.* II. 103.
Ovide : *Métam.* XV, 309 seq.
Oric Bates : *Libyan notes* p. 173.
U. de Medonça : *Les mœurs et les croyances du peuple grec.* Revue Anthropologique, janvier-mars 1932, pp. 50 et 51.
Abbé Bartoli : *Histoire de la Corse* t. I p. 29. Paris, 1898.
J. Desparmet : *Le mal magique* p. 42.
Ryckmans : *Les Religions arabes pré-islamiques,* p. 9.
A. Bel : *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghrébins.*
A. Meyer : *Etude sur la communauté israélite de Tlemcen.* Alger 1902.
Ad. Lods : *La croyance à la vie future* t. I p. 172.
J. P. Jacobsen : *Les Mânes* t. II p. 115, cite Grégoire de Tours. Gloria. Conf. chap. 2 (sur le changement de culte d'un lac).
Pausanias I 34, 4 sur le culte de la source d'Amphiaroüs.
Martin P. Nilsson : *Griechische Feste* p. 458.

nouveau ; le contact avec l'endroit sacré lui a donné les pouvoirs d'une eau jaillissante. Près de la mosquée en ruine de l'ancien marché dit « suq-el-*kh*emis » des Iflissen en Kabylie, se trouve une source aujourd'hui tarie dont l'eau guérissait les maux de dents. Pèlerins et malades apportent maintenant eux-mêmes de l'eau qui, au contact de la terre, se charge des mêmes vertus curatives que si elle en jaillissait.

La pierre a une correspondance mobile, l'eau, qui vient de la terre comme l'âme végétative, « nefs », se forme dans la mère : à l'arbre correspond le feu, impondérable et mobile, image de l'âme subtile, du principe divin venu de l'Invisible.

La lampe des morts est l'objet essentiel de l'évocation ; bien souvent déposée dans l'anfractuosité d'un rocher sacré, elle n'a pas besoin, pour que s'élève sa flamme, du toit d'un sanctuaire ; elle est un sanctuaire elle-même étant le symbole de la personne humaine : l'argile symbolise le corps, l'huile en est l'âme végétative et la flamme vient s'y poser pour l'animer. Et l'homme lui-même m'a dit un *th*aleb est une lampe allumée qui atteste la présence de Dieu.

La lampe votive est fabriquée en tout premier par la potière afin que la cuisson s'effectue sans dommage. Le modelage de la poterie de l'année commence par ce geste pieux dédié à l'ancêtre du village ou au saint protecteur. De même, la fillette novice dans l'art ancestral modèle avant toute chose une lampe qu'elle dépose un jour de pèlerinage au sanctuaire voisin.

La flamme de la lampe de terre ponctue les rites de passage attestant parmi les vivants la présence des morts.

Le rôle de cette lampe, disent les paysans, est d'écarter les âmes errantes, leur opinion rejoint en cela les croyances populaires actuelles de Méditerranée orien-

tale — Grèce et Yougoslavie — (22). Cependant, dans les sanctuaires, la lampe n'est allumée qu'au moment où le pèlerin vient la déposer, lors d'une « ziyara » ou d'un pèlerinage : il n'est pas question d'écarter l'âme du saint que l'on vient prier ou les « i'assassen » — les gardiens invisibles — dont on vient demander la protection.

Cette offrande est réservée aux femmes, parce qu'elle est comme une naissance, — la femme qui dépose une lampe dans un sanctuaire — propose à l'âme évoquée une incarnation temporaire, l'entrée dans la vie des hommes d'une façon plus intime que par la pierre, l'arbre ou la stèle : allumer une lampe est un rite d'appel.

Fréquemment, de véritables monceaux de lampes de terre s'accumulent dans l'angle sud-est des sanctuaires, dans les « ti'assassin » — postes de guet et sanctuaires —, qui dominent et protègent les villages de Grande Kabylie, entre les racines des arbres sacrés, dans le creux des rochers vénérés, domiciles des génies-gardiens d'une famille. Elles se retrouvent dans des niches ménagées dans les minarets des sanctuaires d'architecture musulmane, comme à Sidi Hmed ben Yusef de Miliana ou même dans les tours de guet des villages fortifiés comme celui d'Azeffoun en Kabylie.

Les formes des lampes funéraires varient peu ; la plus courante est la lampe munie d'un pied et d'une base en écuelle, la lampe à proprement parler étant une coquille aux bords relevés comme un tricorne ; l'autre, moins fréquente, est la coquille triangulaire, sans pied ni base ; enfin il en existe un troisième type proche du premier, fait de terre vernissée verte, fa-

(22) U. de Medonça et Kuza Lerinc : *Les mœurs et les origines du peuple serbe,* Revue Anthropologique 1927, p. 266. U. de Medonça : *Les mœurs et les croyances du peuple grec,* Revue Anthropologique 1932, p. 39.

briqué industriellement et vendu dans les villes : on ne le trouve guère que dans les sanctuaires citadins.

Le second type — la coquille d'argile — est employé dans la fraction Agedal du douar el 'aneb (chélif). Le sanctuaire, là, est constitué par un tumulus de terre d'où sortent par endroits des ossements humains, contre lequel pousse un olivier ; dans la triple fourche des branches est placée la lampe allumée les jours de pèlerinage. Ce type de lampe est le plus fréquent des ex-voto de l'Antiquité, il a été retrouvé dans les fouilles d'Halicarnasse et de Sélinonte. Peut-être, à la lumière des faits actuels de l'Afrique du Nord, pouvons-nous faire remarquer aux archéologues que la simplicité voulue de l'objet rituel ne permet en rien de préjuger de l'état de fortune des donateurs (23).

Lorsque les Invisibles se manifestent à l'homme : « i'assassen » ou génies-gardiens, « tiukilin » ou fées, ils apparaissent souvent sous forme de feux follets « tiftilin » qui brillent et dansent dans les endroits consacrés. Celui qui a le cœur pur et qui voit ces lumières peut faire un vœu, il sera exaucé, sa postérité s'accroîtra. De même, lorsque à la faveur d'un pèlerinage la femme allume une lampe de terre, elle demande aux âmes présentes et manifestées dans la flamme, de lui donner un garçon.

Le Sanctuaire

La tombe est l'un des accessoires du sanctuaire funéraire, souvent le principal, jamais l'essentiel puisque,

(23) Pausanias LL, 22, 4. Lampes votives déposées en ex-voto.
Newton : *A history of discoveries of Halicarnassus, Cnidos and Brachidae* t. II pp. 395 et seq.
M. Salenos : *Notizie di scavi* 1894 p. 205.

nous l'avons vu, nombreux sont les sanctuaires sans tombe. Elle est le point d'impact de l'Invisible sur la terre, l'endroit où l'âme d'un mort est plus facilement évoquée, d'où elle entend le mieux les prières, où les sacrifices sont le plus efficaces.

Le sanctuaire, en Afrique du Nord, renoue avec la plus ancienne tradition méditerranéenne (24) ; il n'est pas en lui-même un édifice sacré ni un édifice qui confère le sacré par sa seule construction, il est bâti sur un endroit sacré, un endroit qui a été choisi par l'Invisible et que l'homme par la suite a reconnu, à la faveur d'un signe. Plus tard, la tombe de l'ancêtre fondateur y a été creusée et, beaucoup plus tard encore, la tombe du saint homme musulman ; grâce à quoi le sanctuaire a traversé des siècles, toujours présent au cœur des hommes.

Sous sa forme la plus simple, le sanctuaire n'est que l'enclos du lieu saint dont il interdit le passage : un mur de pierres sèches à hauteur d'homme, en Afrique du Nord comme dans l'Antiquité méditerranéenne, de l'Arabie pré-islamique à la Grèce d'Hérodote (25). Parfois aussi un simple alignement de pierres au ras du sol, comme dans le sanctuaire de Sidi Mhand Aberkan au village de Mazer (douar Wagennun). Quelquefois une niche est ménagée dans le mur d'enceinte pour recevoir les lampes votives.

La « ta*dj*jemaït », comme disent les Kabyles, est sans doute le lieu de réunion des hommes dans le village, mais ce peut être aussi le lieu de réunion des morts autour de l'ancêtre ou du saint qui y est enterré — une

(24) Martin P. Nilsson : *Popular Greek Religion* p. 76.

(25) Ryckmans : *Religions arabes pré-islamiques* p. 9.
Hérodote : VI 134.
Jaussen : *Coutumes des Arabes* p. 309.

conception que nous retrouvons exprimée déjà par saint Augustin, sans doute parce qu'il s'agit d'une vieille croyance méditerranéenne, placer les morts sous la protection des saints voisins (26) afin d'obtenir leur intercession.

L'aspect extérieur de ce sanctuaire, fréquent dans les montagnes du Nord de l'Afrique, est celui d'une modeste maison d'habitation, comme l'étaient les sanctuaires des héros en Grèce au ve siècle avant notre ère (27) ; peut-être parce qu'autrefois le mort prestigieux était enterré dans sa maison désormais interdite. A Tiwidiwin, chez les At-*Dj*ennad, le sanctuaire de Sidi Mohand bu *sh*aqur — Sidi Mohand à la hache — ne porte pas d'autre nom que celui de « a*khkh*am bu-um*gh*ar » — la maison du vieux —.

Ce qui peut nous paraître étonnant, c'est la familiarité avec laquelle le voyageur surpris par l'orage, ou en été par l'heure chaude de midi, vient chercher refuge dans les sanctuaires de campagne qu'il trouve sur sa route. Il lui est possible d'y dormir, d'y faire du feu, d'y préparer sa nourriture, d'y manger. Toutefois, il est prudent de réserver la part du Maître du lieu et d'éviter de tenir des propos contraires à sa dignité et au caractère sacré de l'endroit, plus encore, de mettre en doute les miracles du Saint ou son existence. De nombreux récits racontent comment des incrédules ont été punis de leur ironie par le Saint ou les Génies qu'ils avaient offensés.

Le mort ne fait que se conduire comme un hôte qui accorde son hospitalité au voyageur et dont il convient

(26) Saint Augustin (à Paulin de Nole sur le culte des morts). *De cura pro mortis gerando* chap. IV in Migne VI col. 596.

(27) J. P. Jacobsen : *Les Mânes* t. II p. 96.

en retour de respecter la maison. Il n'y a pas de culte à proprement parler, les règles dans ce cas ne sont autres que celles de la simple étiquette que les hommes observent entre eux, les termes du contrat de l'hospitalité méditerranéenne.

Les morts et les animaux

Il est admis dans les traditions populaires de la Méditerranée et de l'Afrique du Nord que l'âme, à sa sortie du corps, peut revêtir la forme d'une abeille ou d'un papillon ; mais elle ne se manifeste ensuite que rarement sous cette forme. Les lapins et les lièvres qui habitent les bois sacrés sont les formes revêtues par les génies-protecteurs. Près de Tawrirt Mimun, chez les At-Yenni en Kabylie, se trouve un champ dont les perdrix sont mystérieusement protégées : le chasseur imprudent reçoit des grêles de pierres. Un homme venait d'y tuer une perdrix, il voulut ramasser son gibier, mais un homme noir effrayant tenait l'oiseau dans ses mains et le chasseur ne put que s'enfuir. L'« homme noir » est en Kabylie, comme dans la Grèce actuelle, l'une des manifestations des puissances chtoniennes (28).

L'âme des morts peut souvent revêtir l'apparence d'un oiseau, mais cette notion générale en Kabylie et en Afrique du Nord semble déborder largement cette zone géographique : c'est en effet une notion liée à des croyances métaphysiques complexes que nous

(28) U. de Medonça : *Les mœurs et les croyances du peuple grec,* Revue Anthropologique janvier-mars 1932 p. 51.

retrouvons en Grèce, en Iran, et sans doute au-delà en Asie et en Océanie (29).

D'une façon générale colombes et pigeons sont l'objet d'interdits. Parfois, en Algérie, dans le Zakkar, la colombe est la victime de sacrifices accomplis par le forgeron destinés à guérir la méningite. En Kabylie, les pigeons ne sont que rarement élevés pour la consommation, ils entourent généralement le tombeau du saint musulman protecteur du village ; ailleurs, ils sont considérés comme des oiseaux de mauvais augure car leur roucoulement est la plainte des âmes en peine : cette croyance, que nous retrouvons en Iran, a peut-être été renforcée par l'Islam shiite des Fatimides (30).

Chez les Beni Snus, « *gh*ar lehmam » — la grotte des pigeons — est habitée par ces oiseaux qu'il est interdit de chasser ; suivant une tradition déjà rencontrée, ils sont gardés par une négresse qui met en fuite le chasseur impie, mais reste invisible aux pieux

(29) Hastings : *Encyclopaedia of Religions and Ethics* p. 525 t. I « Animals » N. W. Thomas.
« The souls of the blessed dead are sometimes held to take the form of doves. » seq. Meyer : *Germ. Myth.*, p. 69.
«... Pigeons are attached to the shrines of Sakhi Sarwar in the Panjah » (Crooke I, 209) Stein : *Sand Buried ruins of Khotan,* pp. 179-180.
Th. Boréas : in Travaux de l'Académie d'Athènes 1927 6-8 d'après l'extrait de l'auteur : « È tenace credenza volgare che le anime s'incorporino oltreche in serpenti, in civette, aquile, rondini e altri uccelli. »
O. Falsirol : *Anima e simbolismo dell'anima in Omero,* Studi e materie di Storia delle religioni pubblicati dalla Scuola di Studi Storico-religiosi della università di Roma : Bologna, 1952 p. 102.

(30) Donaldson (Bess Allen) : *The wild rue.*
Ad. Lods : *La croyance à la vie future* p. 71.
Hastings : *Encyclopaedia* t. II *Soul* H. B. Alexander p. 729.
Hérodote : t. II p. 104 ed. Budé.

visiteurs venus déposer une lampe ou brûler du benjoin.

Instruments de la vengeance des Invisibles, des palombes se sont abattues sur les Beni Habib et les Beni 'awen qui habitaient dans la région de Marnia à la frontière algéro-marocaine. Ces deux tribus étaient querelleuses et leurs femmes pratiquaient la prostitution : Dieu envoya contre eux des palombes si nombreuses que les plats servis étaient dévorés ou souillés d'excréments avant d'avoir pu être touchés par les hommes. Les tuait-on, elles se décomposaient avant d'avoir pu être égorgées et ne pouvaient être mangées.

D'autres formes sont adoptées par les saints pour se manifester dans le monde des vivants : le vautour qui, lui aussi, semble lié à la tradition de l'Islam chiite, le taureau noir comme Sidi *Dj*ilali à Dupleix près d'Alger, le lion fréquent dans les montagnes du Zakkar et de Kabylie il y a moins d'un siècle, encore aujourd'hui symbole incontesté de la force (31).

Les gens de l'Autre Vie

La présence de l'ancêtre mort ne persiste dans la mémoire des hommes que dans la mesure où elle s'attache à un rocher, à un arbre, à un sanctuaire ou à un cours d'eau ; elle disparaît tout à fait, sitôt que font défaut ces supports matériels. Cependant les morts sont présents dans le monde des vivants et accompagnent ou entravent chacun des gestes des hommes. Ils forment une troupe dense qui emplit chacun des recoins de la maison, ce sont les « i'assassen », les « Gardiens » ou les « Vigilants » avec qui les vivants renouvellent le contrat d'alliance à chacune des fêtes collectives ou familiales, par l'offrande d'une lampe qui les évoque, une part du repas familial de fête qui scelle le contrat. De même que l'ancêtre du village est plus proche que le protecteur de la tribu, les génies domestiques participent à la vie de la famille dont ils ont fait partie dans leur existence terrestre, et qu'ils continuent à protéger, liés aux vivants par les liens solides de la communauté kabyle.

(31) A. Cour : *Le culte du serpent,* Revue Africaine, Alger 1907.
J. P. Jacobsen : *Les Mânes* t. II p. 52.

Ils constituent la cohorte innombrable des êtres invisibles, mal définis, mais à l'image de l'homme, menant une vie parallèle à la sienne, sur un autre plan. Ils naissent, vivent, se marient et peuvent avoir des enfants. Leur rôle essentiel est de veiller sur l'homme. Chaque individu a un génie gardien sans cesse présent à ses côtés, chaque famille a le sien, qui se confond avec son ancêtre, chaque coin du sol appartient au Maître du lieu « Bab bumkan ». Ils ne portent pas de nom et restent dans le vague du terme « 'assas bu*khkh*am » — le gardien de la maison —, « 'assas lhara » — gardien de la famille, ou plus exactement gardien des familles qui, soumises à l'autorité d'un même chef, vivent groupées autour d'une même cour —.

Leur présence se reconnaît à quelque chose d'insolite dans l'aspect d'un arbre ou d'une pierre, transformés en autels domestiques par l'offrande d'une lampe de terre déposée par la maîtresse de maison — la mère du chef de famille.

A l'intérieur de chaque maison, les génies ont leurs endroits favoris : ce sont invariablement la pierre du seuil, le pilier central, la poutre maîtresse, le trou et les pierres du foyer, le métier à tisser, le moulin de pierre et les « ikufan » ou jarres de terre dans lesquelles sont conservées les céréales. Ces objets occupent une place particulièrement importante dans la

pensée symbolique de l'Afrique du Nord et dans les rites qui entourent la vie des paysans : des traditions semblables se retrouvent dans toute la Méditerranée et jusque dans la civilisation caucasienne (32).

Ainsi, le monde invisible proche des vivants, mêlé à leur existence de tous les jours, n'est autre que le monde des morts. Les lieux où se manifeste le sacré sont les lieux consacrés aux morts : cimetières, sanctuaires ou fontaines. Le sentiment né du sacré est en tout premier lieu celui qu'inspirent les morts et les ancêtres protecteurs. Le culte, depuis la formule prophylactique murmurée à voix basse devant l'autel de pierres brutes ou le sanctuaire, jusqu'à l'offrande d'aliments ou d'une lampe de terre au cours d'un pèlerinage, n'est autre que le culte que reçoivent les morts innombrables, invisibles, présents partout, mais sentis plus proches de l'homme lorsqu'ils dorment dans le cimetière du village et viennent parfois se réchauffer à la flamme du foyer. Ce culte est essentiellement un contrat d'alliance par l'offrande du repas partagé qui appelle le contre-don.

Le culte des morts

Chaque famille, chaque quartier, chaque village a son génie ou son ancêtre protecteur, comme chaque groupe plus étendu, du groupe de villages à la tribu, a une dévotion plus particulière pour un saint de l'hagiographie musulmane, mais toujours vénéré à travers les siècles sur les mêmes hauts lieux, sous les mêmes arbres verts. Réciproquement, chaque « 'assas » — génie-gardien —, chaque ancêtre de groupe, chaque

(32) Arthur Byhan : *La civilisation caucasienne,* Payot, Paris 1936 p. 198.

saint musulman a un collège cultuel, socialement et géographiquement défini.

Dans la zone d'habitat semi-dispersé du douar Yaskren (fraction des Wagennun, Kabylie Maritime), l'ancêtre commun, Hamadu*sh*, veille sur ses descendants divisés en trois fractions qui le désignent par le nom familier de « jedd enne*gh* » — notre ancêtre —, sans y ajouter le titre de « Sidi », sans essayer de le raccrocher à une quelconque « aitia » hagiographique musulmane. Les paysans n'ont qu'à lever les yeux pour l'invoquer ; réciproquement, l'ancêtre ne protège que ses descendants et il ne vient pas à l'idée des paysans voisins de se rendre en pèlerinage ou d'apporter des offrandes à un autre tombeau qu'à celui de leur ancêtre ou de leur Saint Protecteur familier.

Au Chenoua, la tombe de l'ancêtre est placée au centre du bois sacré, qui est aussi le cimetière, non loin des maisons où vit une « *kh*aruba » — une même famille soumise à l'autorité d'un chef unique —.

Ce premier collège cultuel peut grouper un nombre considérable de fidèles, que les générations successives étalent à travers le temps et à travers l'espace.

Tous les ancêtres n'ont pas la même importance, ni le même mérite, de même que tous les groupes n'ont pas la même puissance. La suprématie ou la prééminence d'un groupe humain sur un autre aboutit de façon classique à la suprématie de l'ancêtre du groupe vainqueur ou suzerain sur les ancêtres des groupes vassaux et à l'établissement d'un contrat du type féodal entre les vivants.

L'ancêtre n'est plus le protecteur particulier du groupe étroit de ses descendants, il étend ses vertus et ses bénédictions à des foules plus nombreuses de fidèles, dont en retour il devient le suzerain invisible.

Sidi Rabah (douar Zalbent, Chélif) est vénéré

d'abord par la seule famille Rmabel, descendante du Saint, puis par toute la fraction Beni-Mahsen (douar Wäd Sebta). Les Aït Rh'una (actuellement rattachés aux Iflissen (Kabylie Maritime) envoient leur tribut annuel ('a*sh*ur) à Lalla Guraya, près de Bougie, que va visiter également la fraction *dj*elida du douar Ahl-el-wäd. Il s'agit moins là d'un ancêtre au sens strict du terme que d'un génie-gardien, puisque Lalla Guraya est un haut lieu et non un tombeau. De même, les At 'aissi vont en pèlerinage à « kal aberkan » — terre noire — situé chez les Aït Duala, qui n'est pas non plus un ancêtre à proprement parler, mais le génie protecteur d'un clan.

Cette notion — simple — de la suzeraineté du groupe entraînant celle de son ancêtre, n'est pas sans doute la seule qui ait contribué à l'extension d'un collège cultuel. La puissance même d'un groupe, sa victoire sur les clans ou les tribus voisins, sa prospérité, peuvent être attribuées — et le sont toujours en fait — à la protection de son ancêtre ou de son génie gardien, plus efficace, plus fort que les ancêtres ou les génies de groupes vaincus, soumis, ou simplement moins prospères.

La force de l'ancêtre ou d'un mort prestigieux a pu souvent se manifester durant sa vie : il a pu conduire des expéditions heureuses contre les tribus voisines ou mener ses descendants à la victoire. Nombreux sont les saints conquérants dans l'Islam maghrébin, les saints venus à cheval, qui, dans les légendes, se fondent dans le personnage unique de Sidna 'ali, gendre du Prophète, dont la vénération a été apportée dans les montagnes du Nord de l'Algérie, par les Fatimides.

L'élargissement du cercle familial, admettant des étrangers au culte d'un ancêtre, crée une hiérarchie parmi les protégés, et détermine la structure d'un ordre social particulier, qui restera immuable, même si les groupes suzerains viennent à changer, même s'ils changent le nom de l'ancêtre, pourvu qu'ils gardent les endroits consacrés au culte des morts et les hauts lieux.

L'ordre ainsi déterminé aura au moins deux classes : d'abord les descendants de l'ancêtre, ses parents et ses alliés, ensuite ceux sur qui s'étend sa protection en raison de leur sujétion au groupe prestigieux que forment les descendants.

Il n'est donc pas étonnant de voir dans des structures plus complexes comme la cité, les familles détentrices d'un pouvoir sacré — descendantes directes d'un puissant protecteur invisible — se grouper en une caste ayant ses règles et ses interdits particuliers. Les descendants du Saint ouvrent les labours, reprenant le geste et les prérogatives des « rois agraires » dont le souvenir est resté vivace et dont l'existence se poursuit en bien des points du sol algérien.

Il est vraisemblable que cette caste a dû exister avant l'Islam, formant la fraction privilégiée de collèges funéraires analogues aux institutions que nous retrouvons d'une façon très générale d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord. Par exemple, près d'Azeffoun, en Kabylie Maritime, les habitants des villages de Tifezwin et d'Ul*kh*u sont les descendants de Si Hand u Yusef enterré à Tifezwin ; les paysans voisins sont les « i*kh*edmen » — littéralement les laborants, les ouvriers, c'est-à-dire les vilains du Saint.

Cette organisation est un collège funéraire dont les membres ne sont réunis entre eux que par le culte d'un protecteur commun, ancêtre des uns, suzerain des autres, par-delà la tombe. Ce lien né de la place des morts dans le monde des vivants est la seule cause d'un véritable contrat féodal dont le sceau est la tombe du suzerain mort. Peut-être, sur ses bases, faudrait-il re-

prendre l'étude de l'origine du contrat féodal en Occident.

Les grandes lignes de cette organisation ainsi esquissées nous permettent de comprendre les dévotions particulières d'une famille ou de toute une région, et le fait que souvent des groupes entiers franchissent des dizaines de kilomètres, plutôt que de se rendre à un sanctuaire voisin qui n'est pas celui de leur ancêtre ou de leur génie protecteur.

Les morts prestigieux, ancêtres ou saints protecteurs, et les génies gardiens renommés sont l'objet de visites particulières, accomplies à certains jours précis de la semaine. Chaque saint ou assimilé a son jour de visite ; ces pèlerinages se déroulent également à l'occasion des fêtes musulmanes, de celles qui sont plus spécialement chargées de rites funéraires. Mais en outre il a sa fête annuelle : alors, ses descendants, ses clients, ses fidèles, bref son collège funéraire, viennent accomplir les rites nécessaires et obtenir en retour les bienfaits dont il est le médiateur, et, souvent aussi dans l'esprit des paysans, le seul dispensateur.

Les pouvoirs des morts et des Invisibles

Les pouvoirs attribués aux morts et aux Invisibles sont en Algérie, en Méditerranée, comme dans toute l'humanité, les mêmes, sans doute parce qu'ils sont liés aux mêmes besoins de l'homme, aux mêmes misères : guérison des maladies, des épizooties, éclaircissement des événements futurs, et surtout, dans la zone qui nous intéresse, la fécondité.

Tous les pèlerinages de femmes, toutes leurs visites aux saints ou aux morts, tous les rites qu'elles accomplissent, n'ont qu'un même but principal : l'obtention de la fécondité et, si des enfants sont déjà nés, plus

même que leur conservation, elles vont demander aux tombeaux la joie d'en avoir d'autres.

Ceci vient de cette notion que le bien par excellence est l'abondance et que toute la force bénéfique du monde ne fait que se manifester sous des aspects divers interdépendants les uns des autres. La fécondité des femmes entraîne la fécondité des champs et la fécondité du bétail ; mais en retour elle est conditionnée par chacune d'elles.

Il est vain de chercher ailleurs les causes psychologiques d'une démographie rurale où le taux de natalité — jusqu'à 70 pour 1 000 — est l'un des plus importants du monde. En revanche, la disparition progressive de ces traditions populaires dans les villes est une cause importante et jamais étudiée de la diminution relative du chiffre des naissances.

Tous les symboles, tous les rites du monde méditerranéen antique et actuel attestent la présence au plus profond des traditions populaires de l'idée que les morts se réincarnent.

Chez les paysans du Nord de l'Afrique, la lampe de terre dont la flamme évoque les âmes errantes, accompagne les cérémonies du mariage comme pour demander la descente d'une âme ; elle reste allumée près de la tête du nouveau-né comme pour maintenir dans sa fragile enveloppe une âme nouvellement venue de l'Invisible.

Si cette idée est la meilleure explication des rites de passage et constitue une excellente hypothèse de recherche, elle n'est cependant jamais nettement exprimée par les paysans. Mais il est fréquent d'entendre dire que ce sont les « At la*kh*ert » — les gens de l'Autre Vie — qui donnent la fécondité des champs et des troupeaux et qui bénissent un foyer en y faisant naître de nombreux mâles. C'est donc à eux que la femme stérile s'adresse pour être féconde, réunissant

dans la même pensée les rites funéraires évocatoires et les rites de fécondité.

La visite est le premier acte du culte des morts, le premier geste d'un rituel qui, par le partage du repas communiel, va assurer aux vivants la protection des morts, et à ceux-ci l'assistance de leurs descendants ou de leurs fidèles groupés en leur nom.

Aucune des circonstances qui entourent la visite aux morts n'est indifférente, le choix du moment du pèlerinage obéit à des règles précises, à peine altérées par le temps dans la mémoire des hommes.

Dans tout le Nord de l'Afrique, la « journée » va d'un coucher de soleil à l'autre. L'arrivée des pèlerins a lieu avant le coucher du soleil, leur départ — le troisième jour pour les cultes saisonniers — au coucher du soleil.

Les grands pèlerinages ont lieu deux fois par an : en automne et au printemps, c'est-à-dire aux deux moments de l'année où l'obtention de la pluie est une nécessité impérieuse : avant de commencer les labours et lors de la formation des jeunes épis. Nous trouvons quelques pèlerinages après les moissons, fin mai début juin dans le Zakkar et dans l'Ouest du Département d'Alger, également aussi en janvier lorsque la sécheresse n'a pas permis les labours au moment favorable et semble compromettre les labours tardifs.

Les saints et les morts ont des jours de prédilection, des jours bénéfiques pendant lesquels les fidèles vont tout particulièrement s'adresser à eux : surtout les mercredi, jeudi et vendredi, quelquefois les dimanche et lundi, rarement le samedi et, à ma connaissance, jamais le mardi. Le moment de la lunaison conditionne également le choix du jour du pèlerinage : de préférence à la Nouvelle Lune ou à la Pleine Lune, jamais entre le vingt-septième et le second jour de la

lune, c'est-à-dire jamais lorsque la lune n'est pas visible.

La combinaison de ces trois éléments : la saison, le jour de la lune, le jour de la semaine, détermine le choix de la date du pèlerinage. La saison et le jour de la semaine ont, pour les visites collectives, plus d'importance que le jour de la lune, puisque, pour les paysans, la lune ne change que tous les sept jours ; le jour de la semaine détermine seul le moment des visites individuelles, enfin certaines fêtes musulmanes, que nous étudierons ailleurs de façon plus détaillée, chargées par l'usage de rites funéraires, peuvent venir modifier le rythme des pèlerinages saisonniers. En effet, si l'une des grandes fêtes canoniques de l'Islam a lieu dans l'une des saisons propices aux pèlerinages, ceux-ci seront décalés pour coïncider avec la fête la plus proche, sans tenir compte alors du jour de la semaine ; le jour de la lune garde son importance, puisque toutes les fêtes de l'Islam ont lieu en lune croissante, sauf la vingt-septième nuit du mois de Ramadhan, qui à dire vrai est moins « fêtée » à proprement parler qu'entourée de rites particuliers.

La saison venue, le moment choisi, les pèlerins se rassemblent dans les espaces consacrés, devant ou au pied du sanctuaire. Les rites se déroulent alors pour rappeler et renforcer l'alliance des morts et des vivants. Comme dans toute opération évocatoire, ces rites comprennent deux moments principaux :

— le « coagula », pour employer la langue des philosophes hermétiques du XVIe siècle, avec le sacrifice par lequel l'âme du mort est évoquée et sa « nefs » fortifiée. Le repas communiel, rappel du contrat d'alliance, se déroule alors en présence de l'Invisible.

— le « solve » avec les jeux rituels destinés à faire connaître la volonté des morts, le destin fixé par les puissances invisibles : jeux qui, par leur violence, dis-

persent l'ambiance sacrée accumulée autour de la tombe par le sang des victimes et les prières des morts. Alors, et alors seulement, les hommes peuvent retourner chez eux assurés de la protection de leur suzerain invisible, débarrassés de l'excès de sacré dangereux dans la vie profane, la vie de tous les jours.

Le sacrifice

Le sacrifice est l'acte essentiel de la visite aux morts. Comme l'a dit Roger Caillois à propos des rapports du sacrifice et de la fête : « Il en est comme le mouvement intérieur qui la résume et lui donne son sens. Ils apparaissent ensemble dans le même rapport que l'âme et le corps » (33).

Là où le sang coule, les gardiens sont présents. Dans tout sacrifice, c'est-à-dire chaque fois qu'un animal est égorgé, il y a communication avec les puissances invisibles : un nouvel être est créé dont l'intention du sacrificateur est l'âme subtile « rruh », et dont la « nefs » est celle de l'animal égorgé. Autour de ce noyau, les âmes du mort viennent se réunir et se raffermir pour répondre aux prières des vivants.

Ce n'est pas le sang des animaux qui est, comme l'ont dit certains auteurs, la part réservée aux dieux, mais les principes invisibles qu'il véhicule.

En Afrique du Nord jusqu'au Niger, les abattoirs sont des endroits privilégiés où les génies protecteurs se réunissent, comme le disaient déjà les vieux textes

(33) Roger Caillois : *L'homme et le sacré,* Paris, Leroux s. d. p. 88.
A. Loisy : *Essai sur le Sacrifice* p. 282.

babyloniens, « comme des mouches » autour du sang répandu (34).

Ceci nous fait comprendre le mécanisme évocatoire du sacrifice, intentionnel ou non : au village de Tize*gh*win (douar Zekri, Azeffoun), lors d'une récente campagne de vaccination antivariolique, les paysans du village ont décidé de sacrifier un bœuf, « car le sang des enfants avait été répandu, il fallait faire couler le sang d'un bœuf sur lequel la maladie se fixerait et dont elle se nourrirait ».

De même, dans les endroits hantés, les bois sacrés ou près de certaines sources où il est interdit de chasser, les génies protecteurs du lieu n'apparaissent au chasseur imprudent que lorsqu'un animal — perdrix ou lièvre — a été frappé, c'est-à-dire lorsque son sang a coulé. Aucune légende ne mentionne l'apparition d'un génie à l'entrée du chasseur armé dans le bois sacré.

Le sacrifice, suivi d'un repas communiel, fait du pèlerinage un rite d'alliance particulièrement efficace. Il est donc normal de voir ce rappel du contrat qui unit les membres d'un même groupe entre eux et à leur ancêtre, ou à leur protecteur, apparaître aux moments critiques de l'année : en automne avant les labours, au printemps alors que les épis naissants sont à la merci d'un orage ou d'une sécheresse. Il est également normal de le voir apparaître aux moments critiques de la vie, lors d'une maladie ou, ce qui est plus grave, lors de la stérilité d'une femme qui met en jeu l'avenir de la famille, en même temps qu'elle attire sur elle le « mal magique » par excellence.

Il serait inexact de ne voir que ce sens symbolique dans le repas ainsi partagé : il reste prise de nourriture, avec tout ce que cela implique pour des populations sous-alimentées.

(34) Conteneau : *Le déluge babylonien,* Paris, Payot.

Le saint protecteur ou l'ancêtre sont confusément supposés contents de la nourriture qui leur est apportée par leurs fidèles — nourriture de choix —, de même que l'hôte se réjouit de manger d'un plat qui le lie, certes, d'hospitalité réciproque et d'amitié avec celui qui le lui offre, mais qu'il savoure préalablement.

Nous verrons, tout au long de cette étude, le sacrifice renouveler le lien d'alliance qui unit les vivants et les morts protecteurs, aux moments critiques de l'année, et constituer le fait important des rites qui ponctuent l'année et ses saisons comme aussi la vie des hommes.

L'Islam et, semble-t-il ailleurs, d'autres religions révélées se sont heurtés à ces croyances fortement enracinées dans l'âme populaire : il a fallu les amalgamer à un autre contexte pour en rendre orthodoxe l'observance.

La notion d'offrande faite aux pauvres au nom des morts s'est développée, à partir des sanctuaires des villes ; en effet, la cité kabyle ne comprend pas de « pauvres » pris en charge par la communauté, car les structures familiales y sont solides. La seule pauvreté est la famine : c'est un phénomène général lorsqu'il se produit ; les plus aisés ont alors juste de quoi manger, les autres n'ont rien du tout.

Il est donc difficile de concevoir, dans un milieu rural peu favorisé, autre chose qu'une entraide strictement déterminée par la coutume.

L'idée de charité faite au nom du mort est répandue surtout dans les milieux urbains, déjà préparés par l'Islam, à admettre que les « bonnes œuvres en ce monde ouvrent le Paradis dans l'autre » ; cette notion est l'une des premières étapes d'une route déjà parcourue par bien des religions révélées ; la seconde est la préférence marquée par les saints pour les cadeaux en numéraire au lieu des offrandes alimentaires qui étaient

partagées devant leurs tombes, en leur nom, afin d'acquérir leur alliance. Déjà, les femmes qui vont en pèlerinage à Sidi Ferredj près d'Alger se heurtent à la même interdiction que rencontra la mère de saint Augustin en visite pieuse au tombeau des Saints à Milan : « Il est interdit de prendre ses repas dans le sanctuaire » (35).

Mais cette transformation ne saurait être admise encore par les populations rurales d'Algérie, tant que la nourriture restera pour elles parée du sacré des choses rares : offrande de choix pour les hommes, les saints et les génies.

Les jeux funéraires

Les jeux funéraires viennent en fin de cette opération d'évocation par le sang qu'est le sacrifice, après ce repas communiel qu'est le partage des viandes. Ils ont un double but : faire connaître l'oracle du mort et disperser l'ambiance sacrée qui s'est amassée durant trois jours et deux nuits, que les pèlerins ne pourraient sans danger ramener chez eux.

D'une façon générale, ils marquent la fin des pèlerinages aux tombeaux des saints ou des ancêtres, ou la fin d'une période sacrée ; dans tous les cas, ils se déroulent en fin de la cérémonie, juste avant la dispersion des pèlerins.

Leur caractéristique est d'être des jeux violents, obligeant les participants à des mouvements brusques et rapides, de même que le cortège funèbre est rapide, afin de disperser l'ambiance sacrée de la mort (36).

(35) Saint Augustin : *Confessions* lib. sextus II. 2.

(36) J. P. Jacobsen : *Les Mânes* t. III p. 189 citant C. Sollius Apollinaris Sidonius rec. P. Mohr Leipzig, 1895 p. 121 seq (Ep. V, 17).
E. Rohde : *Psyché* pp. 125-126.

Ils ont en outre une valeur oraculaire, à demi oubliée, les paysans dans leur ensemble considèrent ces jeux comme nécessaires à assurer la pluie ou à honorer le mort ; mais sous la forme de l'agôn, ils opposent les deux moitiés du monde : camps d'Est et d'Ouest, célibataires contre gens mariés, clans opposés d'un même village, en réalité représentation de deux principes : l'un sec et mâle, l'autre humide et femelle, dont l'union forme le Monde comme l'âme végétative et l'âme subtile forment l'Homme.

Dans leur ensemble, pour les régions étudiées, les jeux se ramènent à des catégories habituellement rencontrées dans le monde oriental et méditerranéen :

— les jeux de balle,
— les lithobolies,
— le tir à la cible,
— les hoplodromies — jeux d'armes et combats simulés — équestres ou pédestres.

Enfin, nous mentionnerons également les jeux de « société » pratiqués dans les sanctuaires et dans les « djema'a » — les assemblées de villages — : ceux-là n'ont pas le pouvoir de disperser l'ambiance sacrée, mais ils ont gardé, nous le verrons, leur valeur oraculaire : ce sont les jeux de « damma » analogues à notre jeu de dame, et le jeu de « fel*dj*a » que nous connaissons en France sous le nom de « carré arabe ».

Dans les deux cas, les camps en présence sont les rouges et les noirs, représentés par des crottes de chèvre ou des bâtonnets et des petits cailloux, symbolisant les deux principes en présence : humidité et sécheresse — jeux analogues aux jeux connus de l'Antiquité grecque qui se jouaient avec des graines autour de l'Hermès (37).

Dans la vallée du Chelif, près d'Orléansville, les

(37) P. Raingeard : *Hermès Psychagogue* p. 444.

jeux agonistiques prennent la forme d'une escrime ou bâton à deux bouts « ççelb ». Ces joutes ont lieu à la fin des pèlerinages et constituent plus un moyen de dissiper l'ambiance sacrée que d'augurer de l'année à venir.

Fréquemment, au contact de la zone arabophone, au pèlerinage de Sidi 'abd-el-Quader à Tipasa, où viennent les montagnards voisins du Chenoua, les cérémonies se terminent sur une hippodromie, ou plutôt hoplodromie équestre : jeux d'armes et de maîtrise guerrière.

Ce jeu a été suffisamment décrit sous le nom de « fantasia », bien qu'il porte dans les régions étudiées le nom de « el barud amoqqran » — la grande poudre —, pour que nous nous abstenions de le faire une fois de plus. Cependant, son caractère agonistique n'a peut-être pas été assez souligné. Les cavaliers rivalisent d'adresse et exécutent l'exercice difficile de conduire des chevaux entiers peu maniables, d'une main, au galop, de jeter en l'air un fusil chargé, de le rattraper au vol en le déchargeant après lui avoir fait décrire un moulinet.

Les cavaliers partent en général deux à deux, au botte à botte : quelquefois ce sont de véritables charges auxquelles participent plusieurs cavaliers.

Parallèlement, nous retrouvons dans la totalité des pèlerinages de l'Ouest du Département d'Alger une hoplodromie dite « el barud amezzyan » — la petite de poudre — ou « fantasia à pied » ; c'est en réalité une danse armée et un simulacre de combat, où le fusil a remplacé les glaives depuis plus de deux siècles.

Les guerriers sont divisés en deux camps qui marchent l'un sur l'autre au rythme des tambours, déchargeant de temps à autre leurs fusils chargés de poudre, presque entre les pieds des adversaires, en poussant

des cris de guerre. Malgré la présence d'armes à feu, nous reconnaissons sans difficulté le visage des jeux funéraires de la Grèce archaïque (38).

Au retour d'un pèlerinage, les cavaliers déchargent leurs fusils avant de rentrer dans leurs maisons, signalant leur arrivée mais dispersant aussi l'ambiance sacrée amassée sur eux lors de la visite au lieu saint.

De tous ces jeux, se dégage la notion d'agôn, de lutte entre deux puissances polarisées magiquement, orientées suivant les deux plans cardinaux d'Est et d'Ouest et représentant l'un la sécheresse, l'autre l'humidité. Cette lutte, cette affirmation de l'opposition des deux principes essentiels du monde, est le préalable nécessaire à leur union, c'est-à-dire à la fécondité du monde. Aussi les jeux agonistiques prennent place aux époques difficiles de l'année, aux moments où la pluie est nécessaire : au printemps pour les céréales en vert, au début de l'automne, avant les labours. L'étude du calendrier et du cycle de vie fait mieux comprendre cette place des jeux dans l'année ; mais déjà nous voyons qu'ils ont lieu aux points de rencontre des deux saisons : la saison sèche et la saison humide, comme pour préparer la fécondité de la terre.

Il n'est pas interdit de penser que les guerres entre clans d'un même village, entre villages d'une même tribu, entre tribus d'une même confédération, ont été dans leur principe des jeux agonistiques à peine plus dangereux que les autres auxquels participaient tous les hommes valides. Ces guerres avaient toujours lieu avant les labours.

Dans ces républiques de petits cultivateurs, les

(38) Daremberg et Saglio : *Dict. des Antiquités* t. III p. 202.
Homère : *Odyssée* XXIV, 85 et 111. XXIII, 629, Odyssée VIII, 100.
Pausanias VIII, 4, 3.

guerres n'avaient pour but ni la conquête des terres ni l'appropriation de richesses importantes. Leur scénario était toujours le même : vol de bétail suivi d'une expédition punitive qui s'arrêtait au premier sang versé.

Les vieux récits conservés par la tradition orale nous rapportent des faits comme l'enlèvement des parts de viande sacrificielle au cours d'un pèlerinage d'été, ou le vol des portes des maisons du village ennemi, faits qui, dépouillés de leur contexte de guerre rituelle, nous apparaissent comme des provocations gratuites sans bénéfice pour ceux qui les commettent.

Dans la tradition méditerranéenne ancienne comme dans les sociétés berbères de naguère, la guerre n'a été qu'un aspect des jeux rituels, de même qu'il existe, nous le verrons plus loin, un aspect rituel du vol.

Le caractère de « jeu » de ces rites, c'est-à-dire de performance accomplie par les hommes des deux moitiés d'un même groupe, le fait que les descendants d'un ancêtre commun ou les fidèles d'un même saint vont rivaliser d'adresse et d'endurance, peut-être même répandre leur sang, font de ces jeux un sacrifice : offrande de force, de fatigue et de sang. Une autre notion s'en dégage et qui, peu à peu, va recouvrir la première : la notion d'honneur rendu, de joute accomplie pour honorer l'ancêtre ; ils prennent souvent alors le sens de rites propitiatoires destinés à rendre l'ancêtre favorable et à apaiser la colère des Invisibles.

Dans les régions montagneuses berbérophones, les jeux ont gardé leur sens rituel et ne sont jamais complètement isolés de leur contexte sacré. L'activité humaine n'est jamais une activité indifférente ; les jeux d'enfants que nous étudierons plus loin sont aussi générateurs de présages qui indiquent le sort de l'année : sèche ou humide, année de famine ou d'abondance.

Accomplis près des tombeaux, ils ont sans doute une valeur particulière, mais c'est sur l'aire à battre ou

la margelle de l'abreuvoir qu'ils prennent leur pleine valeur augurale, liés qu'ils sont au cycle des saisons.

Le culte des morts et la vie des champs

Dispensateurs de la pluie et des récoltes, maîtres de toute terre, les morts assurent la fécondité des hommes car ils sont les « at la*kh*ert », les gens de l'Autre Vie. Les rites de passage s'adressent à eux, enfermant l'âme du nouveau-né dans sa fragile enveloppe, appelant sur la jeune mariée la grâce des naissances futures, détachant l'âme du corps qu'elle vient de quitter, l'accueillant à nouveau, invisible cette fois, près du foyer. Les rites agraires s'inscrivent dans le même système dont les morts sont la clé de voûte. Les symboles qui illustrent la vie de l'homme et la vie de la céréale sont les mêmes, procédant d'une même pensée logique, sans que l'on puisse dire quel est le cycle qui a emprunté ses images à l'autre ; ni pour quelle raison profonde, connue de l'homme seul, il a choisi de se concevoir comme un grain d'orge qui meurt pour renaître plutôt que comme un arbre qui, atteint de vieillesse, meurt et ne refleurit plus jamais.

Bien des philosophies, en Méditerranée, ont pris pour symbole l'épi coupé et le soc de charrue fendant la terre.

II

Taferka g-iudjiben
Le partage d'automne

L'AUTOMNE est la porte de l'année : « tabburt ussegwas » ; c'est la saison des fruits frais, la saison où la nourriture est abondante. « le*kh*rif » a en kabyle, comme en arabe, le même sens de bonheur, de prospérité, de bénédiction. Dans une berceuse des At Yenni, l'enfant est dit :

« a-t-ini'azizen am le*kh*rif »
— chérie comme l'automne —

Dans les deux langues, berbère et arabe, « *KH* R F » désigne aussi la plaisanterie obscène. Dès le début de cette saison, les chanteurs ambulants parcourent les villages de Kabylie, égrenant leurs vers grivois ou satiriques pour un peu de pain ou une poignée de figues. Autour d'eux, comme autour du foyer de la forge, seuls peuvent se réunir des hommes de même âge n'ayant que les liens d'une parenté éloignée : un fils

ou un neveu s'éloignent s'ils voient leur père ou leur oncle paternel riant des chants d'un « adebbal » ou se chauffant au feu du forgeron ; l'attitude est différente à l'égard de l'oncle maternel, mais l'étude de cette notion entre dans un autre cadre.

Cette association de la fertilité et de l'obscénité est sans doute l'une des constantes de la pensée méditerranéenne. Diodore de Sicile dit en effet que, pendant la période des labours, les gens s'invectivent en langage grossier parce que Demeter rit d'une plaisanterie grivoise à l'époque où elle se lamentait sur la mort de sa fille (1).

Quelle que soit l'explication qui essaie d'en rendre compte, la pensée populaire reste la même.

Soixante jours après le début de l'automne les « *djema'a* » — les assemblées de villages — se réunissent pour déclarer ouverte la période dite « ahelläl » — période pendant laquelle il est licite de labourer et de semer —. Dans de nombreux endroits de Kabylie, la terre de labour était propriété collective, pour un même village, et quelquefois pour un groupe de villages.

Avant les labours, la terre collective est divisée entre les chefs de famille, propriétaires d'une paire de bœufs et chaque parcelle attribuée pour un an ou deux suivant le « kanun » — la loi — du village.

Ce partage d'automne des villages kabyles nous fait comprendre le sens profond de l'antique fête des Thesmophories. Demeter et sa fille étaient appelées « Thesmophores » : épithète qui a été traduite par « legifera ». Dans cette interprétation, « Thesmos » a le sens de « loi », ou de « coutume ». Ainsi, la tradition légendaire de la Grèce attribuait la fondation de toute vie « civilisée » — c'est-à-dire de toute vie de cité — comme

(1) J. C. Frazer : *Esprits des blés et des bois* t. I p. 48 et note 195 p. 302.

aussi l'origine de toute loi à Demeter — sans doute parce qu'à l'origine de la pensée méditerranéenne, ce partage des terres de labour établissait les premières lois dans la Cité des hommes.

Dans les montagnes du Nord de l'Afrique, ce sont bien des « Thesmophories » qui se déroulent en automne, au moment des labours, délimitant les parcelles du champ collectif et affirmant la cité sur ses premières bases (2).

Un sacrifice va ouvrir cette période, et nous verrons tout au long de ce chapitre combien la racine du sémitique commun « F T H » — ouvrir — est étroitement associée à tout le rituel de l'automne et des labours.

Les labours d'automne marquent le début d'un nouveau cycle de l'année, au cours duquel les vivants vont préparer la terre à recevoir la fécondité venue des morts et assurer la mise en ordre du monde. Il va donc s'agir tout d'abord de renouveler, pour les resserrer, les liens qui unissent entre elles les familles d'une même communauté, celles qui reconnaissent la descendance ou l'autorité d'un même ancêtre puis, par-delà le cadre social visible, établir une nouvelle alliance avec les morts et les Invisibles, maîtres de toute terre, dispensateurs de toute fécondité.

Les rites d'ouverture des labours sont profondément imprégnés de cette impérieuse nécessité de rappel du contrat social et du pacte sacré. La même idée se retrouve encore dans d'autres points de la Méditerranée, en Yougoslavie où les « slava » — les fêtes à caractère religieux — des villages ont lieu à la fin de l'automne.

Puisqu'il y a contrat, il va nécessairement y avoir sacrifice. Dans les montagnes du Nord de l'Afrique, l'animal sacrificiel du rituel d'automne est le bœuf

(2) Martin P. Nilsson : *Greek popular religion* p. 24.

ou le taureau. Sans doute il est dans cette région, comme il était dans tout le passé méditerranéen — une Méditerranée qu'il nous faut étendre jusqu'à l'Inde des Védas —, l'animal agraire par excellence, associé à tous les travaux des champs, du labour au dépiquage, et partant symbole direct de toute fécondité ; mais dans nos montagnes, comme dans un passé qui remonte au-delà de Babylone, le bœuf, le taureau, est aussi chargé de représentations cosmiques (3).

En berbère, son nom varie suivant les régions : « afunas », quelquefois « yug » qui se rattache à tout un contexte linguistique indo-européen sans que l'on puisse affirmer que ce mot date nécessairement de la romanisation de l'Afrique et « azger » qui nous relie peut-être au très ancien passé méditerranéen. Plutarque dit que Dionysos sous sa forme animale était un jeune taureau que l'on nommait « zagreus », nom que les vieux rituels continuaient à donner au dieu lui-même. La mort de Dionysos Zagreus mis en pièces préfigure certainement le partage du taureau d'automne (4).

Il n'est pas possible de retrouver trace de traditions vraiment populaires sur la création du monde dans un pays où l'Islam chiite des Fatimides a pétri et réorganisé les conceptions des paysans. Les traditions que nous pouvons recueillir se retrouvent en Yougoslavie, au Nord des Balkans et en Iran (5). Rien ne nous permet donc d'affirmer que ces traditions soient authentiquement berbères. Elles ont été probablement vé-

(3) *Rig-Véda Liv. V Hymne 93* trad. R. T. H. Griffith, Benarès, 1889-1892 Vol. II p. 299 seq-

(4) *Dict. des antiquités* t. I 1re partie : art. « Bacchus » E. Saglio p. 619.

(5) U. de Médonça et Ruza Lerinc : *Les mœurs et les croyances du peuple serbe,* Revue Anthropologique, p. 265 1927.

hiculées par les « *th*olba » — les petits lettrés musulmans — et, parmi eux, par les nombreux traités populaires d'occultisme. Si ces traditions ont pu s'accrocher facilement c'est qu'elles ont rencontré, dans la mentalité populaire, des pierres d'attente existant depuis bien longtemps. Des traditions concernant un taureau cosmique ont sans doute retrouvé d'autres traditions analogues dans la pensée populaire.

Le paysan des montagnes du Nord de l'Afrique a appris à concevoir le monde de façon différente suivant qu'il pense en musulman pieux, en individu plus ou moins frotté de civilisation occidentale, ou en homme gardant en lui les souches profondes des traditions populaires. Ces conceptions ne se mêlent ni ne s'interpénètrent et aucune confusion ne naît de leurs divergences. La conception musulmane a ses heures qui sont les moments où il convient de montrer la dignité d'un musulman pieux, la conception occidentale fondée sur la rotondité de la terre et sur un monde impersonnel n'intervient que dans les contacts avec les Occidentaux. Mais qu'un cataclysme vienne bouleverser l'ordre des choses, et c'est aux vieilles conceptions que l'homme mûr de cette génération s'accrochera parce qu'il les a apprises dans son enfance, près du foyer, et qu'inconsciemment il y trouve plus de sûreté.

Au terme des conceptions traditionnelles, le monde est conçu comme un disque plat reposant sur l'une des cornes d'un taureau noir.

Les versions présentent ensuite des variantes : les unes font passer tous les ans le monde d'une corne à l'autre, ce qui explique les rites entourant la fin de l'année et le début d'une année nouvelle ; les autres affirment que le taureau, fatigué, choisit lui-même le moment pour faire passer le monde d'une corne sur l'autre : c'est la cause des tremblements de terre ; enfin, selon une troisième version, la lente poussée des

cornes cause les secousses sismiques, ou bien c'est simplement lorsque le taureau cosmique, fatigué, secoue la tête.

Les dictons populaires kabyles rejoignant la pensée des hymnes sacrés de l'Inde soulignent la parenté du tonnerre bienfaisant avec le mugissement des bœufs (6).

« Lorsqu'il tonne pour Nisan, ou lorsque les bœufs mugissent dans leur étable, la misère est rompue » (c'est le signe d'orages prochains). De même : « Lorsqu'il tonne pour Ennaïr ou lorsque les bœufs mugissent dans leur étable pendant ce mois, c'est un mauvais présage pour la famille comme pour les biens. »

Les bœufs domestiques sont donc les représentants du Grand Taureau cosmique, qui, lui-même, est le symbole du ciel noir gonflé d'orages.

En Kabylie, le 4 décembre julien — 17 décembre grégorien — est le jour du solstice d'hiver « tu*gh*alin tafukt » — le retour du soleil —. Les femmes et les enfants se lèvent de bon matin et vont réveiller les bœufs à l'étable en tapant de la main sur le plat à cuire le pain. Ce réveil des bœufs de l'étable correspond au réveil du taureau cosmique, le réveil aussi du plat à cuire le pain, c'est-à-dire, après les privations de l'hiver, le retour d'une relative abondance.

Aussi ne sommes-nous pas étonnés de voir que, pour le sacrifice d'automne, les paysans choisissent des bœufs noirs ou gris : ces deux couleurs étant confondues en kabyle par l'euphémisme « azigzau » — vert ou bleu —, couleur du ciel et des céréales en vert, couleur de la végétation et de la prospérité. Dans ce choix, nous

(6) *Rig-Véda Liv. VII Hymne 101* vol. III p. 123 seq. éd. cit.
PLINE : *Hist. Nat* III.
DENYS D'HALICARNASSE : *Antiquit. Rom.* V. 61. IV. 49.
ARNOBIUS : *Pro Plaucio* IX. 23.
VARRON : *De lingua Latina* VI, 25.

reconnaissons la vieille tradition religieuse, habituelle en Méditerranée, suivant laquelle la victime offerte à un dieu est toujours l'animal qui lui est consacré, c'est-à-dire en réalité le dieu lui-même dans sa manifestation visible habituelle (7).

Le sacrifice qui précède les labours est l'expression de l'alliance d'une communauté tout entière. En Kabylie, les victimes seront achetées à frais communs par les membres d'un même village, et sacrifiées près de l'un des sanctuaires du village plus particulièrement consacré à l'ancêtre fondateur.

Autrefois, sans qu'il soit possible de dire quand se situait cet autrefois, le sacrifice était imposé par décision de la « *dj*ema'a » — l'assemblée du village — au propriétaire de la plus belle paire de bœufs, au plus prospère, à celui qui semblait avoir le plus bénéficié de la protection des forces invisibles. Le village ensuite le dédommageait de la perte subie en achetant les bêtes abattues, comme il aurait dédommagé le propriétaire d'une bête dont la mise à mort et le partage auraient été décidés après un accident. Souvent, les étrangers, les nouveaux venus dans le village, ont eu à se plaindre d'un usage qu'ils ne connaissaient pas, et la tradition oublieuse du vieil usage en a fait une injure grave punie par une malédiction, comme c'est le cas dans l'anecdote suivante.

Au village d'Elqa'a, en Kabylie Maritime, Si 'abd-el-haq, descendant d'un saint musulman Si Yahia, a subi ce choix : un homme des Aït Hammu — descendant du fondateur du village — lui a pris sa paire de bœufs en plein marché au « suq elmada », qui se tenait autrefois non loin du village et a refusé, dit la légende, d'en acquitter le prix. Si 'abd-el-haq maudit à la fois le voleur et le lieu du vol et dit : « Hammu ulä*sh*, suq

(7) *Dict. des antiquités* art. « Bacchus » op. cit.

ulä*sh* » — plus de Hammu, plus de marché —. Les mâles des Hammu ont été frappés par la peste, seule est restée une femme enceinte qui a enfanté à Tasa un fils devenu plus tard le fondateur du village de Tama-'asit. Le marché a cessé peu à peu d'être fréquenté, puis a disparu.

Selon cet usage aujourd'hui tombé en désuétude, la somme à verser était sans doute répartie entre chaque famille au prorata de ses membres, comme cela se pratique actuellement pour une tête de bétail victime d'un accident et abattue aux frais de la communauté — car, en Kabylie, tout sacrifice doit devenir contrat d'alliance. Le paiement était peut-être alors différé de quelques jours, le temps de procéder à la collecte, ce qui explique la réaction de Si 'abd-el-haq, « mrabe*th* » réputé d'origine arabe — étranger aux coutumes locales.

Actuellement, la caisse de la « *dj*ema'a » remplie par le produit des amendes perçues consent une avance, qui, si elle se révèle insuffisante, est complétée par les propriétaires les plus aisés ; le remboursement se fait plus tard : un mois après, à la vente des figues sèches ou deux à trois mois plus tard, à la vente de l'huile, et si l'année a été mauvaise pour ces deux récoltes, à la moisson prochaine. Ainsi, dès avant le sacrifice, un premier lien s'établit : les hommes hypothèquent leurs biens pour consentir un prêt aux forces invisibles qui deviennent ainsi leurs obligées, tenues de rendre don pour don.

Quatre hommes du village, « tamen » — représentants des quartiers à l'assemblée du village —, ou vieillards connus pour la sûreté de leur jugement, se rendent au prochain marché et y font l'achat d'une paire de bœufs de labour bien appariés ; ils achètent en outre des moutons nécessaires pour compléter la quantité de viande destinée à tout le village. Alors que les moutons et le bétail de complément sont gardés par les bergers du village, la paire de bœufs destinée au sacrifice est nourrie par chaque famille à tour de rôle. Leur nourriture comprend souvent une part du repas familial, les alliant ainsi à tout le village par un contrat de commensalité.

Nous savons par Plutarque que le bœuf sacré de Delphes, destiné au sacrifice, était ainsi conduit de maison en maison et qu'il en était de même en Asie Mineure à Magnésie (8).

Chacun des gestes du rituel de ce sacrifice d'automne est déterminé depuis longtemps par la coutume, sûrement conservé puisqu'il se répète d'année en année. Des points de détail varient d'un village à l'autre, mais les grandes lignes comme l'esprit même du rite restent inchangés. Il est indifférent, semble-t-il, que le taureau d'automne soit égorgé devant la « *dj*ema'a » du village comme en Haute Kabylie, sur un autel de pierres brutes près du sanctuaire de l'ancêtre fondateur comme en Kabylie Maritime, près d'un cours d'eau comme dans la région d'Azazga, ou sacrifié à Sidi 'abd-el-qader el-*dj*ilani comme chez les Beni Snus à la frontière algéro-marocaine, l'important est le sens profond gardé par ce sacrifice de contrat d'alliance entre les membres d'une même cité, contrat d'alliance qui les unit aussi à leurs protecteurs invisibles.

Le moment du sacrifice

Le jour du sacrifice est en général le même que le jour de la semaine réservé à la visite du sanctuaire. En Kabylie, c'est le lundi ou le jeudi, jours consacrés

(8) Pausanias : IX. 12. I.

aux morts, aux génies et aux saints, les jours où l'on ne chasse pas afin de ne pas offenser les Invisibles.

Le moment choisi porte le nom de « au*dj*eb » ou plus communément en Kabylie celui de « iu*dj*iben » ; tous deux viennent d'une racine W *DJ* B : falloir, convenir, qui a pris le sens de « célébrer la fête du sacrifice d'automne ». Nous retrouvons cette même racine en arabe : W J B : être nécessaire, devoir nécessairement se faire ou avoir lieu (9).

Il est difficile de dire si cette obligation désigne

a) la nécessité de ce sacrifice avant les labours,
b) la participation obligatoire de toutes les familles d'un village à l'achat des victimes sacrificielles.

Actuellement, dans l'esprit des paysans, le mot est devenu le nom particulier du sacrifice d'automne sans autre acception d'impôt ou d'obligation.

Le sacrificateur

La société berbère traditionnelle est divisée en castes : les bouchers forment l'une de ces castes ; ils sont comme les artisans tenus en dehors de la société formée par les paysans propriétaires d'une paire de bœufs. Nous comprenons alors la brève anecdote rapportée par Ibn *Kh*aldun qui, parlant du profond mépris que témoignait le conquérant Oqba à son prisonnier berbère Koçeila dit qu'il alla jusqu'à l'obliger à égorger un mouton devant lui : « mais Koçeila voulut confier cette tâche dégradante à l'un de ses serviteurs » (10).

En Grande Kabylie, les villages ont recours à des

(9) J. M. Dallet : *Le verbe kabyle* p. 306 : 2920 et 2921.

(10) Ibn-Khaldoun : *Hist. des Berbères* trad. de Slane t. I p. 287.

bouchers professionnels qui sont réputés descendre d'esclaves noirs et avaient naguère, de ce fait, un statut spécial. Ailleurs, chacun des quartiers composant le village peut assurer la charge de sacrificateur à moins qu'il n'existe une famille de forgerons, qui généralement se voit attribuer cette fonction. Le forgeron sacrificateur est le cas le plus fréquent, peut-être même était-ce la règle avant que l'Islam ne vienne apporter la notion de sacrifice rituel nécessitant des conditions particulières de pureté et de piété.

La sortie des bœufs

Le village est orienté suivant les points cardinaux, les quartiers qui le composent ont une polarité magique, les portes et les sanctuaires prennent par leur situation dans l'espace une signification précise. La mariée qui n'appartient pas à l'une des familles du village fait son entrée par une porte déterminée, de façon à ne pas passer devant le tombeau de l'ancêtre fondateur ou du saint protecteur, alors qu'elle est montée à dos de mulet ou de cheval. Au village de Tizi Tamellält chez les Iflissen, en Kabylie Maritime, la mariée entre par la porte de l'Ouest dite « ti*gh*ilt ufalku » — la crête du faucon : un simple lieu-dit — pour ne pas passer devant le tombeau de Si Mhammed u Belqasem, fondateur du village ; au contraire, elle doit prendre le chemin qui passe devant le sanctuaire en allant puiser de l'eau pour la première fois, sept jours après les noces, car alors elle fait partie du village.

Il existe de même des itinéraires analogues que doivent suivre les enfants non circoncis, le jour de leur circoncision : les bœufs destinés au sacrifice annuel ont un itinéraire particulier pour se rendre au lieu de leur immolation.

Comme le sacrifice a lieu en général au sanctuaire de l'ancêtre fondateur, les animaux conduits par le sacrificateur sortent du village par la porte correspondant au sanctuaire : chaque fois que cette sortie présente dans l'esprit des paysans une importance particulière, chaque fois que les bœufs ont un itinéraire fixé pour se rendre au sanctuaire, ils sortent par la porte du Nord sans qu'il ait été possible d'obtenir des paysans, ni même des sacrificateurs, la moindre précision sur les causes de cette préférence. Dans l'état actuel de cette étude, rien pour le moment n'autorise un rapprochement certain entre le symbolisme des paysans du Nord de l'Afrique et les conceptions extrêmes-orientales qui font de la porte du Nord la porte des Immortels.

A Sidi Bu-Beker chez les At *Dj*ennad, en Kabylie Maritime, c'est par la porte du Nord dite « tibbura lfutuh » — les portes de l'inauguration — que doivent sortir les victimes du sacrifice d'automne, comme aussi au village de Tarsift chez les At Wagennun : il est facile de multiplier les exemples sans pouvoir éclairer de façon définitive, pour le moment, le symbolisme de la porte du Nord.

Le sanctuaire et l'autel

Le sacrifice d'automne a toujours lieu dans un sanctuaire bien déterminé, en général le sanctuaire de l'ancêtre fondateur : comme autrefois, en Serbie, le sacrifice d'automne, dit « Kurban », avait lieu « pour le repos des morts » près de l'église du village (11).

En pays kabyle, devant le sanctuaire se dresse un

(11) Pope Petrovic : *La vie et les coutumes de la Skopska Crna Gora* 1907.

autel de pierres brutes, empilées les unes sur les autres sans ciment qui, lorsqu'il n'a pas de nom particulier est appelé : « tablat el *dj*ema'a » — la dalle de l'Assemblée du village —.

Dans les sanctuaires consacrés à des saints musulmans, ou aménagés à la mode des sanctuaires citadins, il n'y a pas d'autel.

Mais, le plus souvent, l'autel du sacrifice collectif, d'automne ou de printemps, est un haut lieu : saillie de rocher dominant le village ou colline sur laquelle se dresse le tombeau de l'ancêtre fondateur ou du saint protecteur. L'autel ici remplace la montagne, et la montagne est considérée comme un autel naturel. Cette conception appartient à la plus vieille couche du substrat méditerranéen et se retrouve jusqu'en Iran et au-delà (12).

A Bu-mansur, chez les At-Fliq, le sacrifice a lieu près d'un sanctuaire sans tombe, consacré aux génies gardiens. Ce sanctuaire porte le nom de « a*sh*effar » — l'endroit où l'on coupe en morceaux —, il est construit sur un monticule très escarpé haut d'une cinquantaine de mètres et que les bœufs doivent gravir pour y être égorgés. Cet autel naturel domine et protège la porte du Nord ; il ne constitue qu'un exemple pris au hasard dans une longue série de faits analogues.

La circumambulation et le sacrifice

Arrivés devant le sanctuaire, les bœufs conduits par le sacrificateur en font sept fois le tour, dans le sens direct, que l'on nomme en kabyle le sens des étoiles. Les victimes sont ainsi présentées aux saints et aux

(12) *Encycl. for ethics and religions* t. II p. 19 art. Sacrifice (Iranian) : E. Edwards.

Invisibles des quatre points cardinaux, afin d'être agréés par eux.

Ce rite de circumambulation constitue toujours le préliminaire du sacrifice, à tel point que, chez les Beni Hawa, lorsque des bœufs s'entendent mal sous le joug ou n'obéissent pas à l'aiguillon, leur maître les conduit au sanctuaire de Sidi 'abd-el-qader, et leur en fait faire le tour comme pour une circumambulation rituelle : cette menace non déguisée est supposée rendre les bœufs dociles.

Le dernier tour terminé, les bœufs sont jetés à terre et égorgés face à l'Est, l'un après l'autre, par le forgeron qui prononce la formule rituelle musulmane trois fois répétée :

« Bismillah llah uakber ».

Autrefois, en Grande Kabylie, comme dans la Grèce antique, les bœufs du sacrifice, debout, recevaient sur le garrot une blessure profonde faite à l'aide de la hache à deux tranchants « amentas », pour être ensuite égorgés. La présence de la hache bipenne, lors du sacrifice d'un taureau, est attestée au VIe siècle par Corippe dans son poème épique « La Johannide ». Mais sans doute faut-il prendre le vers « frappé au front de la hache à deux tranchants » comme une licence poétique, car il ne peut s'agir — pour des raisons techniques — que d'une blessure à la nuque (13) ; cette marque était destinée à faciliter la prise de possession de la victime par les entités invisibles.

Quoi qu'il en soit, cette coutume subsiste encore dans le souvenir des paysans, comme est présente dans leur outillage la vieille hache à deux tranchants de Crète; si elle n'est pas complètement tombée en désuétude,

(13) Corippe : *La Johannide,* Revue tunisienne, 1900 p. 273 t. VII.

elle est malaisément avouée parce que non conforme à l'orthodoxie musulmane.

Quelle que soit la technique du sacrifice, le sang jaillit et donne à la cérémonie son sens réel d'expiation, de purification et de protection. « C'est par le principe de vie (qu'il porte) que le sang fait l'expiation », comme le dit le Lévitique (XVII, 11). Les paysans disent que le labour est dangereux comme une épidémie et c'est pour cela qu'il faut sacrifier avant les labours comme pour se garder d'une maladie : le sacrifice protège car c'est aussi un contrat, une arche d'alliance entre les Invisibles et les hommes.

Les animaux sont rapidement déliés et lâchés pour être libres dans leur agonie ; le sang coule sur le haut lieu, sur le rocher ou sur l'autel de pierres brutes, donnant au geste sa pleine signification. Les hommes assistent au dépeçage des bêtes et au partage des viandes, pendant que les Invisibles s'assemblent autour du sang répandu « comme des oiseaux de proie. »

Le partage des viandes

Le partage des viandes est le moment du rite le plus chargé de sens social ; il semble qu'il ait débordé sur le sacrifice tout entier et, dans bien des cas, lui a donné son nom tel qu'on le trouve en Grande Kabylie : « uzi'a » d'une racine arabe (W Z'a » — répartir, diviser, partager — (14) ou « time*shreth* » d'une racine « *SH* R *DH* » — stipuler, indiquer des conditions —

(14) J. M. Dallet : op. cit. p. 162 : 1583.
Beaussier : *Dict. pratique arabe-français* p. 1053.

sans doute dérivée elle-même d'une racine arabe « *SH R TH* » — poser des conditions, convenir de — (15).

En effet, il ne s'agit pas seulement de partager des viandes mais bien de délimiter d'une façon précise une communauté, un groupe humain. Prendre une part de viande signifie faire partie de cette communauté, en accepter les règles et, en contrepartie, avoir droit à sa protection. Le droit à la chair du sacrifice d'automne et la possession d'une paire de bœufs sont les conditions nécessaires pour qu'un chef de famille puisse prendre part aux labours, obtienne une parcelle de terres collectives, et bénéficie ensuite des moissons qui y lèveront.

En règle générale l'un des bœufs du sacrifice est divisé en autant de « tas » qu'il y a de familles dans le village, chacun des tas comprenant un morceau de chacun des organes du bœuf ; l'autre animal est divisé en autant de parts qu'il y a de membres dans la communauté, pour que chacun ait de la viande à manger ce jour-là ; on y ajoute au besoin la chair des moutons et des bœufs achetés pour la circonstance, car pour beaucoup c'est l'une des rares occasions de l'année de manger de la viande.

Ce morcellement des animaux sacrifiés en vue de leur consommation n'a rien d'anormal en Afrique du Nord ; sur les marchés, la viande est ainsi vendue en morceaux grands comme la moitié d'une main, enfilés en chapelet sur une cordelette d'alfa. Ce qui différencie ce partage rituel du débitage de boucherie, c'est d'abord la volonté de faire des tas de viande égaux pour chacune des familles du village, et d'y inclure un morceau de chacun des principaux organes de la victime comme pour en donner un résumé. Ces tas de viande portent

(15) J. M. Dallet : *Le verbe kabyle* p. 33 : 309 et 310. Beaussier : op. cit. p. 521.

le nom de « tashimt » dans la région d'Azazga en Moyenne Kabylie, de « tasqart » en Kabylie Maritime, enfin en Grande Kabylie ils portent le nom significatif de « ta*khkha*mt » — petite maison — ce terme étant employé la plupart du temps au sens de famille restreinte, de famille conjugale, ou foyer.

Le partage d'automne

La viande des sacrifices ainsi divisée est répartie par le sort, c'est-à-dire par les Invisibles, entre les chefs de famille.

Les hommes sont rassemblés devant le sanctuaire de l'ancêtre fondateur du village ; la viande a été tranchée sur l'autel de pierre, les tas sont alignés sur l'esplanade dallée de pierres brutes ou de terre battue qui s'étend devant le sanctuaire. Chaque homme remet à un enfant choisi par la « *dj*ema'a » un objet familier ou un bâtonnet qu'il reconnaîtra ensuite facilement ; l'enfant met tous ces objets dans un pan de son vêtement, les prend au hasard et les dépose rapidement devant chaque tas de viande. Le premier partage est fait, il porte le nom de « aq*shudh* » — littéralement « le bois », c'est-à-dire le partage par les bâtonnets.

C'est à tort que James Février dans son « Histoire de l'Ecriture » parle, à propos d'un partage d'automne en Kabylie, de bâtons « pourvus d'une marque qui servirait à la répartition des parts de viande chez les Kabyles... marqués de signes prégraphiques » (16). Il s'agit en effet d'objet familiers : étuis à lunettes, boîtes d'allumettes, paquets de cigarettes froissés ou bâtonnets reconnus par leurs propriétaires à leur forme, leur couleur ou les particularités de leurs cassures.

(16) James G. Février : *Histoire de l'écriture* p. 30.

Le mot « aqshudh » et plus souvent le mot « tisghar », employés dans les montagnes berbérophones du Nord de l'Algérie pour désigner toute espèce de recours au sort, signifient au sens propre un petit morceau de bois, un bâtonnet ; ils rattachent cette tradition du partage des viandes et de leur tirage au sort au très ancien passé méditerranéen. En grec « kléros » désigne un bâtonnet, le sort et le recours au hasard. George Thomson, dans ses « Studies on Ancient Greek Religion », nous dit que tous ces mots sont indo-européens et qu'il est facile de retrouver les mêmes bâtonnets chargés du même sens de « sort, hasard » en vieil irlandais, ou en allemand ancien (17). Le fait que le même trait de culture se retrouve dans les montagnes du Nord de l'Afrique prouve simplement qu'il dépasse largement l'aire des civilisations dites indo-européennes. Il serait intéressant à ce propos de connaître le procédé par lequel les paysans du Moyen-Orient assurent la redistribution des terres dans le cas du « musha'a ».

Les autres faits qui entourent les partages d'automne vont nous montrer que nous ne sommes pas en présence d'un contexte indo-européen, mais que nous atteignons une couche très ancienne de rites et de croyances qui se retrouvent également dans toute l'aire sémitique méditerranéenne.

A Suq-el-had chez les Izarazen, en Kabylie Maritime, les descendants de Si Mnia'a-u-hamza partagent la viande du sacrifice collectif sur un autel de pierre monolithique érigé devant leur sanctuaire particulier, dans leur ancien village d'origine. Ce rocher est creusé sur sa face supérieure d'une petite cupule — véritable signe prégraphique celui-là —, afin de rappeler au sa-

(17) G. Thomson : *Studies on Ancient Greek Religion* p. 327.

crificateur, lors du partage des viandes, que les habitants du village voisin : El-Hamel, n'ont pas le droit de venir prendre leur part et ne peuvent revendiquer la descendance du saint fondateur. Ainsi le partage des viandes est synonyme de la descendance d'un ancêtre commun, il est aussi le signe de l'acceptation d'un individu au sein d'un village par les descendants de l'ancêtre fondateur. La non-participation à ce partage trace une frontière invisible mais certaine entre des individus ou des groupes qui peuvent être voisins, au sens topographique du terme, sans être devenus alliés.

Dans les régions d'habitat dispersé comme les massifs du Chenoua du Zakkar ou de l'Ouarsenis, à l'ouest d'Alger, les « bukhka » — les fractions d'une même tribu — se comportent de la même manière. Chaque fraction fait son sacrifice à son sanctuaire particulier, puis la tribu tout entière se réunit au sanctuaire de l'ancêtre commun.

Le village kabyle a les structures d'une fraction de tribu groupée sur la défensive au sommet d'une colline; malgré les apparences, il n'est pas plus homogène que les fractions aux maisons dispersées du Zakkar ou du Chenoua, ni même que les « douar » des nomades des hautes plaines dont les tentes de laine se rassemblent au hasard d'une halte, pour la durée d'un pâturage. Dans tous les cas la famille, le groupement de familles, la tribu même, apparaissent comme des communautés religieuses dont la clé de voûte est le sacrifice annuel auquel nul ne peut se dérober. Mais cette définition de la famille ou du groupe de familles comme des communautés cultuelles s'applique aussi bien à la « mishpaha » de l'Antiquité sémitique qu'à tous les autres groupements analogues de la Méditerranée archaïque fondées sur les mêmes bases (18).

(18) Ad. Lods : *La croyance à la vie future* t. III p. 121.

D'une façon générale, les prescriptions du sacrifice sont partout les mêmes : les articulations des membres de la victime ne sont pas brisées, les os sont gardés intacts, la viande est bouillie, jamais rôtie, ce qui, nous le verrons plus loin, est la caractéristique essentielle de la nourriture partagée au moment des labours.

Jusque dans ses rites en apparence les plus insignifiants, le sacrifice d'automne, tel qu'il est célébré d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, prolonge les sacrifices de la Grèce archaïque, qui, d'après une inscription de Mycènes, étaient consacrés à Zeus de dessous terre et à Gé, au cours desquels un repas communiel rassemblait les membres d'une même « Cité » autour d'un même autel (19).

Lithobolie et combats

Les jeux d'enfants ou d'adultes occupent une place importante dans le symbolisme particulier de chaque saison ; ils accompagnent les rites essentiels et sont eux-mêmes des rites dont la carence ne peut être admise puisque dans la pensée des civilisations traditionnelles l'homme est, comme l'a dit Louis-Claude de Saint-Martin, un reflet de l'harmonie céleste dans ses actions et qu'il entre dans le jeu des forces cosmiques par l'observation des rites (20).

La lithobolie sous sa forme la plus dépouillée, combat à coups de pierres, est courante dans la plupart des villages de Grande Kabylie. Ce « jeu » n'est pas pratiqué à la fin des pèlerinages comme jeu rituel,

(19) *Encycl. for ethics and religions*, art. Sacrifice (Greek) t. II p. 17 L. R. Farnell.

(20) Louis Claude de Saint-Martin : *L'Homme de désir.*

mais il est considéré comme un jeu d'enfants réservé à l'automne.

Ailleurs, le même combat prend d'autres formes plus rituelles, sans que le principe de l'agôn qui oppose deux camps soit modifié.

Au sanctuaire d'Umm-el-ba*kh*t — la mère de la fortune — au sud de Tenès, chez les Beni Hawa, se déroule un combat dont les projectiles sont les fruits mûrs des grenadiers sacrés qui entourent le sanctuaire.

Ces fruits ne peuvent être mangés car ils passent pour être mortels — et sont de fait très amers —. Le rite a lieu en août-septembre, à la fin du pèlerinage, au tombeau d'Umm-el-ba*kh*t, un vendredi soir. J'y ai assisté le 1er septembre 1950. Les combattants sont divisés en deux camps, le combat dure jusqu'à la tombée de la nuit. Il faut que le sang coule, ceux qui sont blessés en tirent un heureux présage pour l'année à venir ; seuls peuvent mourir de leurs blessures les pèlerins qui se présenteraient au combat en état d'impureté grave ou qui auraient commis une faute importante — c'est-à-dire contracté une souillure portant atteinte au « horma », au caractère sacré du lieu —. Ce combat, dont les projectiles sont des fruits sauvages, rappelle celui qui se déroulait à Argos autour d'une très ancienne statue d'Héra taillée dans le bois d'un poirier sauvage ; là aussi, les projectiles étaient des fruits sauvages, les poires du bois sacré qui entourait le temple de la déesse (21).

Le tir à la cible ou « i*sh*art » est pratiqué un peu partout dans l'Ouest algérien comme jeu marquant la fin des pèlerinages. Dans certaines régions de Kabylie, il occupe une place importante dans les rites de mariage.

(21) J. G. Frazer : *Pausanias's description of Greece* t. III p. 185 Lib II Corinth. ch. XVII. 15.

Chez les Beni Hawa, la cible est une pierre de cinquante à soixante centimètres de haut ou une pile de pierres sèches de même hauteur.

Les joueurs se divisent en deux équipes, par tirage au sort, et placent devant eux trois pierres qui seront leurs projectiles. A tour de rôle, chacun des joueurs, par équipe alternée, essaie de faire tomber la cible ; il dira alors s'il réussit : « kti*gh* li*sh*art » — j'ai frappé la cible —.

Si la cible ne tombe pas, c'est que l'ancêtre protecteur manifeste son mécontentement : une faute a été commise par le groupe, qui n'a pas été réparée, aussi l'ancêtre ne peut remplir son rôle d'intercesseur ni maintenir son alliance ; il faut, dans ce cas, s'attendre à un châtiment.

Nous retrouvons le même jeu sous le nom de « r*dj*uma » chez les Beni *gh*omerian et au douar voisin d'El-'aneb, dans la vallée du Chélif, où il est pratiqué dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire à l'issue des pèlerinages. Là encore, les joueurs sont divisés en deux camps d'Est et d'Ouest, leur nombre est indifférent mais doit être égal des deux côtés. Chaque camp édifie trois piles formées chacune de trois pierres, chaque joueur dispose de trois autres pierres comme projectiles : chaque pile détruite par l'un des joueurs donne droit au jet d'un projectile supplémentaire.

Le camp vainqueur est celui qui, le premier, a réussi à abattre les trois cibles.

Le but de ce jeu est le même : sonder les intentions du saint visité à l'égard des pèlerins ; c'est-à-dire que ce jeu, comme les autres pratiques agonistiques analogues, vise à l'obtention d'un présage.

En Kabylie et au Chenoua, le tir à la cible ou « nnif » est pratiqué au moment de l'arrivée de la mariée au domicile conjugal. Tir au fusil ou jet de pierres, c'est le moyen de solliciter l'avis de l'ancêtre du groupe

dans lequel va entrer la jeune épousée, c'est aussi un contre-charme destiné à écarter les envoûtements de l'aiguillette nouée. Avant les mariages comme avant les labours, ce rite est destiné à écarter la stérilité.

L'ouverture des labours

L'ouverture des labours est sans doute le plus important des rites agraires : sur le plan social, il est prise de possession de la terre, sur le plan des rites, il est fécondation.

Le moment en est strictement fixé par décision des assemblées de villages ou de fractions, de façon à éviter les prises de possession arbitraires et les labours hâtifs ou tardifs, générateurs de famine.

En général, cette période part des premières pluies qui suivent le coucher des Pléiades ; en Grande Kabylie et dans les régions voisines, elle va du 21 octobre julien au 1er janvier julien, dates qui correspondent dans le calendrier grégorien au 1er novembre et au 12 janvier. Dans le Zakkar et l'Ouest algérien, la date limite est fixée au 8 janvier grégorien. Il est rare qu'il faille attendre aussi longtemps les pluies qui suivent le coucher des Pléiades. Cependant, il ne faut en aucun cas labourer après « ennayer », c'est-à-dire après le début de la nouvelle année selon le calendrier julien.

La période ainsi définie porte le nom « ahelläl » d'une racine « H L » — licite, permis —, ce qui indique bien ce caractère d'autorisation sacrée qui la recouvre tout entière.

Il est normal de retrouver les mêmes recommandations dans les différents traités d'agriculture ayant des préoccupations météorologiques analogues, normal aussi de les voir mentionnées dans les ouvrages de l'Antiquité méditerranéenne consacrés aux travaux des champs.

Dans l'Antiquité grecque, les labours devaient s'accomplir entre le coucher matinal des Pléiades et celui de la Couronne — c'est-à-dire entre le 20 octobre et le 25 novembre — et être terminés avant la fête de Zeus (22). Hésiode place le coucher des Pléiades à l'équinoxe d'automne et Xénophon conseille d'attendre l'ordre de la divinité, c'est-à-dire les premières pluies qui, d'après Pline, n'avaient lieu qu'en novembre (23).

Le calendrier de Cordoue pour l'an 961 considère comme bénéfique la pluie qui tombe dans les sept mansions de la lune d'automne, du début de la Balance à la sortie du Sagittaire : cette pluie est appelée « operativa » car elle « ouvre » la terre (24). Les écrivains arabes comme Ibn El Awam dans son Kitab el Felahah ne font que reprendre ces diverses prescriptions et s'accordent avec les paysans du Nord de l'Afrique pour arrêter les labours à la moitié du mois de janvier grégorien, c'est-à-dire au début du mois de janvier julien (25).

Il n'est pas impossible que se soit glissée une confusion entre les deux constellations voisines des Pléiades proprement dites et des Hyades, toutes deux faisant partie du Taureau, la dernière étant cependant beaucoup plus nette à l'œil nu et ayant été liée très tôt à l'idée de pluie, comme l'indique son nom.

(22) *Dict. des Antiquités* : Rustica res t. 4 p. 905.

(23) Hésiode : *Les travaux et les jours* v. 382.
Pline : *Hist. Nat.* XVIII 57, 5.
Xénophon : Œc. XVII, 2.
V. Magnien : *Les Mystères d'Eleusis* p. 123.
Jean Bayet : *Les Feriæ sementivæ et les indigitationes dans le culte de Cérès et de Tellus* Revue d'Hist. des Relig. t. CXXXVII n° 2 avril-juin 1950 p. 173.

(24) E. J. Brill : *Le calendrier de Cordoue de l'année 961* p. 9.

(25) Ibn el Awam : *Kitab el felahah* p. 35.

Par son symbolisme de mise en œuvre de la fécondité, le labour se trouve lié dans la pensée des paysans du Nord de l'Afrique et de la Méditerranée entière au mariage et au tissage.

Ces trois aspects du même principe se manifestent non seulement à la même saison, mais aussi au même moment, aux mêmes jours de la semaine.

Pour inaugurer les labours, comme pour célébrer un mariage ou ourdir un métier à tisser, le moment choisi est la lune croissante : pendant cette période, en effet, le mariage conclu sera heureux, le tissage égal, les épis nombreux dans le sillon, serrés comme la laine sur le métier à tisser. En Kabylie, l'enfant est considéré comme un épi de blé, il grandit bien et pousse dru s'il naît ou s'il est conçu en lune croissante.

Dans cette période des premiers jours de la lune, les mêmes jours de la semaine seront choisis : des jours consacrés aux saints, aux génies et aux morts : le lundi et le jeudi sont, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, des jours de choix pour tous les rites de fécondité (26). Le vendredi est quelquefois admis pour le début des labours, mais plus rarement, sans qu'il y faille voir toujours un souci d'orthodoxie musulmane. En revanche, le mardi est déconseillé voire même interdit par le « kanun » de certains villages (27).

Le choix de ces jours de la semaine dépasse l'Afrique du Nord puisque dans le vieux chant traditionnel roumain, le « Plugul al Mare » — la Grande Charrue —, la matinée du 1er janvier est consacrée au roi Trajan,

(26) Westermarck : *Ritual and Belief in Morocco* t. II pp. 40 et 44.

(27) E. Masqueray : *Formation des Cités* p. 267.

considéré comme un héros fondateur, le roi y est décrit labourant un jeudi avec sa charrue à douze bœufs (28).

Dans les sociétés berbères, l'ordre de commencer les labours tiendra compte de toutes ces indications de temps, de toutes les croyances attachées aux périodes de l'année, de la lune, et des jours de la semaine, avant de s'inscrire dans le cadre social rituellement défini de la tribu ou de la cité.

L'élément essentiel de l'ouverture des labours est le tracé d'un sillon symbolique dans le premier champ cultivé par le plus âgé des hommes descendant de l'ancêtre fondateur : c'est-à-dire en fait, par la répétition solennelle du geste de l'ancêtre après qu'il eût accompli le sacrifice d'alliance avec les génies gardiens et les morts, maîtres de toute terre.

Chez les Beni *Gh*obri dans la région d'Azazga, en Moyenne Kabylie, dans le village de *Sh*ebäl, ce sont les forgerons, les Aït *Kh*emis — littéralement : « les Gens du jeudi » — qui commencent les labours. Chez les Beni Snus, les Maharza ouvraient les labours, naguère, dans la fraction des Uläd *Kh*emis ; les Za'affra à Tefessera, les Bu-jema'a au Tlata, les Uläd Mrah chez les Beni Zidaz, les Zyaina chez les Beni Hammu.

Souvent, cette ouverture des labours, devenue fonction essentielle des descendants de l'ancêtre fondateur, leur a valu un surnom particulier. Au Chenoua, à l'ouest d'Alger, un homme de la famille Makraz passait dans chacune des « *kh*aruba » pour y tracer le premier sillon. Cette coutume a été abandonnée, mais maintenant encore, les paysans attendent pour labourer que le chef de famille Makraz en ait donné le signal. Cette famille tire son nom d'une racine « K R Z » — labourer —, comme nous avons vu plus haut les Maharza d'une

(28) Michel Vulpesco : *Les coutumes roumaines périodiques* p. 112.

racine « H R Z » — protéger — ou les Aït *Kh*emis — les Gens du jeudi.

Dans les sociétés berbères, la cellule humaine peut dépasser la famille, s'étendre au village, au groupe de villages ou à la tribu, sans que disparaisse pour autant la notion de descendance d'un ancêtre commun : l'organisation des labours se complique alors, s'articule sans que soit perdue de vue la primauté des descendants de l'ancêtre, leur suprématie rituelle.

Au douar de Dra'a-Larba'a dans la Soummam à l'est d'Alger, ce sont les Aït 'abdallah-u-yahia qui donnent le signal des labours ; ce sont des forgerons, fondateurs du village de forgerons Bu-nçar. Dans chacun des autres villages du même groupe, une famille répète le geste d'ouverture des labours et souvent ce sont d'autres familles de forgerons descendants des premiers forgerons du premier village, comme à Tawrirt Barbä*sh*, ou à El-kitun.

Chez les Iflissen en Kabylie Maritime, l'organisation était encore plus rigoureuse, jusqu'en 1954 du moins. La famille Bu-*kh*uf du village d'Iger En-nçar dans la fraction des Aït Zrara, donnait le signal des labours pour l'ensemble de la tribu ; l'ordre était répété ensuite par une famille déterminée d'un village déterminé de chacune des trois autres fractions de la tribu : les Sa'id u-'ammer du quartier des Imaja'aten, au village de Bu-qellal, commençaient les labours pour les Aït Himmed, la famille Bu-nçar du quartier des *u-shik*h, au village de Tamde*sh*t, pour la fraction de Tifra. La dernière fraction, les Aït Zwaw, est une fraction de forgerons et seuls deux villages d'agriculteurs suivent l'ordre d'inauguration des labours : Ad*gh*a*gh* et I*gh*il busswel.

Ensuite, dans chaque village, le même geste est répété par l'homme le plus âgé descendant de l'ancêtre fondateur, qui renouvelle le geste primordial après que le

village tout entier a renoué son alliance par le sacrifice d'automne.

Ainsi apparaît, en Afrique du Nord, une caste de « rois agraires » bien proche de l'origine sacrée de la royauté. Ces exemples, encore récemment faciles à observer sur le vif, nous amènent à penser que sans doute, dans l'Antiquité méditerranéenne, le roi n'était chef de l'agriculture que parce qu'il était le descendant de l'ancêtre fondateur et que seul il pouvait renouveler le geste de son ancêtre en labourant le premier champ après que les Invisibles aient été conciliés par le sang des sacrifices (29).

En Algérie, dès qu'il est possible d'observer une hiérarchie des labours, la famille des descendants de l'ancêtre fondateur a presque toujours d'autres prérogatives de la royauté, parce qu'en raison de son alliance avec l'Invisible elle peut « ouvrir » l'inconnu, le nouveau, lourds d'autant de respect et de crainte que la terre sacrée. Les mêmes familles qui avaient la charge d'inaugurer les labours avaient aussi celle de conduire les expéditions guerrières, de marcher à la tête des hommes armés. Cette prérogative était au Maroc celle de la caste des « Imflas ». Dans les montagnes d'Algérie, il n'y a pas de caste particulière, seule compte la descendance de l'ancêtre fondateur.

Il n'est pas question de nommer un chef militaire mais de faire marcher, en tête d'une expédition, l'homme qui est le garant de l'Invisible : en effet, bien des récits des vieux combats d'autrefois mentionnent qu'à la mort du « chef » — du descendant de l'ancêtre fondateur marchant en tête —, l'expédition rebroussait chemin parce qu'à ce signe les hommes avaient reconnu que la protection de l'Invisible n'était plus sur eux.

(29) V. Magnien : op. cit. p. 320.
Homère : III, ch. XVIII v. 556.

D'autres privilèges accordés par d'autres sociétés du Nord de l'Afrique aux descendants de l'ancêtre fondateur viennent encore confirmer que nous nous trouvons en présence d'une institution qui fut sans doute à l'aube de la notion de royauté dans les civilisations de l'Antiquité méditerranéenne.

Chez les At Yenni, en Grande Kabylie, la famille Aït Hammu du village de Tawrirt Mimun, était chargée d'inaugurer les labours pour l'ensemble de la tribu. Cette coutume tombée en désuétude, les Aït Hammu ont gardé comme dernier privilège de guérir les tumeurs et les écrouelles et de pouvoir entrer en communication avec les « tiukilin » — les petites fées invisibles — qui parlent par la voix des femmes entrées en transe ; ils ont eu également autrefois la tâche de conduire les expéditions guerrières : tous ces privilèges sont passés peu à peu aux descendants de Si 'ali u Yahia, dépositaires de l'orthodoxie musulmane, descendants supposés des Alides.

Les privilèges de ces familles de « rois agraires » dépassaient chez les Beni Snus également le cadre des premiers labours.

A Tefessera, une jument ou tout animal nouvellement acheté au marché devait être conduit par son propriétaire chez les Ja'affra — la famille chargée d'ouvrir les labours — pour y prendre sa première ration d'orge. Il en est de même chez les Beni Bahdel où les Uläd Ba*kh*ti de la fraction des Uläd *Dj*ellul remplissaient les mêmes fonctions et devaient nourrir pour la première tout mulet récemment acheté, après quoi ils recevaient un don du propriétaire. Le nom de cette dernière famille est significatif puisqu'il vient d'une racine « B *KH* T » — chance, prospérité.

Dans ces derniers cas, l'intervention de la famille des descendants de l'ancêtre fondateur est jugée nécessaire puisqu'il s'agit de faire entrer dans la communauté un

nouvel animal qui risque de porter sur lui la malédiction de l'Invisible. Le descendant de l'ancêtre fondateur l'accueille, lui tend la première poignée d'orge : « l'inaugure » en raison du sacrifice renouvelé chaque année, au nom de la communauté tout entière.

Si les descendants de l'ancêtre fondateur ont sur le plan social une importance certaine, le premier champ est le signe tangible de leurs fonctions ayant sur le plan des symboles une place privilégiée : aussi, de même que la famille chargée d'ouvrir les labours a pris souvent un surnom bénéfique, le premier champ a lui aussi un nom particulier, un nom de bon augure, signe de prospérité, de fécondité.

Chez les Iflissen en Kabylie Maritime, le premier champ des Bu*kh*uf chargés d'ouvrir les labours pour la fraction des Aït Zrara, porte le nom de « terha » — la claie de roseaux sur laquelle sont mises à sécher les figues — et symbolise toute la richesse de l'automne ; chez les Aït Musa, le premier champ est dit « tamazirt » — le jardin — comme ailleurs il porte le nom de « *gh*ers amoqqran » — la grande plantation —, ou, au village d'Aifan chez les At-'amiru*sh* le nom de « tiqlibin » — d'une racine « Q L B » — retourner la terre.

Même dans les régions d'habitat dispersé, dans les montagnes à l'ouest d'Alger, les mêmes conceptions se retrouvent. Le premier champ de la fraction T*gh*animt, chargée d'ouvrir les labours au douar El-'aneb, est dit « alma » — la prairie irriguée.

Dans l'Antiquité grecque, les mêmes notions se retrouvent avec les mêmes symboles, le culte de la vieille déesse, Athéna, reste longtemps lié au rituel des premiers labours, tel que nous avons pu l'observer dans le nord de l'Afrique. Fondatrice d'Athènes, ayant enseigné aux hommes l'usage de l'araire, elle garde de ce passé des signes certains qui la rattachent à toute la Méditerranée : un homme, le « Bouzugès », littéralement

l'homme de la paire de bœufs » est chargé de labourer le champ sacré au pied de l'Acropole (30).

Dans la société berbère, chaque famille possède son premier champ : « tamazirt » qui est incessible et se transmet par héritage dans l'ordre de primogéniture. Dans le cadre de la communauté, le premier champ défriché par l'ancêtre fondateur voit son intangibilité renforcée parce qu'il est lié non seulement à la descendance de l'ancêtre fondateur mais aussi à la charge de l'ouverture des premiers labours dont il est le signe. En effet, lorsque les envahisseurs arabes ont réussi dans certaines régions à repousser loin dans les montagnes les premiers occupants berbères, les mêmes usages sont resté en vigueur, peut-être parce qu'ils ont rencontré des structures sociales prêtes à les accepter : la possession du premier champ est devenue qualifiante et l'ordre des paysans dépossédés s'est imposé aux envahisseurs ; bien plus, il s'est maintenu à travers les vagues successives d'envahisseurs.

Au village des Ijurlamen du douar de Tifra dans la région de la Soummam, les labours étaient ouverts par les Aït 'abdallah kerwani — il est difficile de dire si ce nom est un surnom ou l'indication d'une origine : littéralement, originaires de Kairouan —, leur premier champ était « tala abdallah », la source d'Abdallah.

Vers le xve siècle, des Arabes descendants de Si Sa'idi u-buzid venus des Hauts Plateaux repoussèrent les premiers occupants.

Les Aït 'abdallah ont fondé non loin de là le village de Tizi dont ils sont devenus les « rois agraires », leur premier champ au village d'Ijurlamen est devenu la propriété des Sa'udi qui, de ce fait, ont pris en charge

(30) Farnell : *Cult of the Greek States* t. I p. 291. Plutarque : *Conjug. Præcept.* 42.

l'inauguration des labours. Tout se passe comme si, à travers les changements de l'Histoire, l'important pour les hommes était d'assurer, par le sacrifice d'alliance, le geste propitiatoire de l'ouverture des labours sur le Premier Champ.

Le partage des terres

Une explication de la notion même de propriété ne pourrait venir qu'après une étude des cadres sociaux et des institutions ; ceci nous entraînerait loin de l'étude des seuls rites agraires ; aussi, en attendant d'aborder la « cité kabyle » avec tous les développements que ce sujet mérite, nous contenterons-nous de préciser quelques notions sommaires qui permettront de mieux comprendre la signification de certains rites de labour et les causes de leur persistance.

Dans les régions d'habitat dispersé, la grande famille possède en général les terres qui entourent les maisons, elles-mêmes construites autour de la demeure du chef de famille et du bois sacré, souvent aussi le cimetière, comme c'est le cas très net dans le massif du Chenoua à l'ouest d'Alger.

A l'exception du premier champ cultivé en vert, particulier à chaque famille, à l'exception aussi des arbres dont la propriété obéit à des règles précises, les terres fertiles sont la propriété collective du groupe humain : « *kh*aruba » — grande famille —, village ou groupe de villages. La culture en est réservée à ceux-là seuls qui participent aux rites d'alliance de l'automne, après une division en parcelles et un tirage au sort entre les chefs de famille propriétaires d'une paire de bœufs.

Chez les Izarazen, en Kabylie Maritime, plusieurs villages possèdent en commun la plaine fertile qui

s'étend au pied des escarpements sur lesquels ils sont bâtis : quatre cents hectares partagés entre les onze villages suivants :

Alma-Bwaman	Berber
Abizar	At-Gwarās comprenant trois agglomérations : Aqeni*sh*, A*sh*ruf, Aguni-Mira
Azarāz	
Ti*gh*ilt	Timizar
Ibda'a*sh*	Bu-*Kh*aruba
Aït u-Hand	Aït-Ma'amar

Le village d'Abizar s'est trouvé exclu de ce partage en 1887, à la suite de la malhonnêteté d'un caïd qui profita de l'ignorance de ses administrés pour leur faire croire que le Gouvernement français allait les imposer en fonction des terres possédées et les incita à vendre leur part au village d'Alma Bwaman, son village d'origine.

Tous les deux ans, en automne, après le sacrifice de l'uzi'a — la paire de bœufs égorgée au tombeau de l'ancêtre —, les propriétaires d'une paire de bœufs se présentent avec leur attelage devant les terres de labour de leurs villages respectifs. Ces terres sont partagées en longues bandes parallèles qui la divisent en parcelles ayant l'aspect des couvertures à rayures tissées par les femmes, dans lesquelles, naguère encore, les morts étaient transportés jusqu'à la tombe. Chaque chef de famille ayant justifié de la possession d'une paire de bœufs devant la « *dj*ema'a » — l'assemblée du village — remet un objet personnel ou un bâton à un enfant choisi la veille par l'assemblée et qui doit avoir ses parents en vie. L'enfant va parcourir les terres de son village suivi par les hommes de la « *dj*ema'a » ; en arrivant à chaque parcelle, ils lui diront de déposer l'un des objets ou des bâtons qu'il tient dans ses mains. Ensuite, chacun des chefs de famille

reconnaît son signe et prend possession de la parcelle de terre que le sort vient de lui attribuer pour deux ans.

Ce morcellement de la terre n'est pas autre chose que la représentation du morcellement des victimes du sacrifice que nous avons déjà étudié ; le même mode de partage est utilisé dans les deux cas et la communauté humaine projette sa division en familles sur les terres de labour comme sur les chairs morcelées du sacrifice d'automne.

L'Afrique du Nord a gardé pendant longtemps un système du monde dont la clé de voûte est le taureau, système qui entraîne logiquement des structures sociales particulières et une économie dépendante des structures sociales. Il n'est donc pas étonnant de trouver ce complexe de civilisation étendu sur une zone très vaste : Le partage des terres tel qu'il se pratique chez les Izarazen a été signalé au Proche-Orient aussi bien chez les nomades que chez les sédentaires, quelle que soit la religion révélée à laquelle ils appartiennent (31) et remonte sans doute là aussi à une très haute antiquité.

Après ce que nous avons vu de la répartition par le sort des viandes du sacrifice dans l'Antiquité homérique, nous devons retenir l'hypothèse de George Thomson suivant laquelle, à la même époque, la terre était redistribuée à certaines périodes comme cela se pratiquait naguère, nous l'avons vu, chez les Izarazen en Kabylie (32), mais cette hypothèse ne doit pas nous

(31) JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab* p. 238.

(32) G. THOMSON : *Studies in Ancient Greek society* p. 299. NILSSON : *Homer and Mycenae* p. 242. D. WARRINER : *Land and poverty in the Middle East*, passim. WEURLESSE : *Paysans du Moyen-Orient* p. 99.

amener à conclure à une primauté de l'économique sur le sacré dans la pensée des civilisations archaïques. Dans la Grèce d'Homère comme dans la Kabylie de naguère, l'égalité des chefs de famille propriétaires d'une paire de bœufs est absolue entre eux, qu'il s'agisse du partage des viandes lors du contrat d'alliance ou du partage des terres qui en est la conséquence.

La même loi de redistribution des terres se retrouvant dans l'Ouest de l'Angleterre, dans le pays de Galles, en Ecosse et dans l'Irlande d'autrefois, doit nous amener à réviser tout ce que nous avons tenu pour certain sur les civilisations indo-européennes et sémitiques, sur des différences que l'on a affirmé profondes (33). Ceci n'est pas le moindre des enseignements à retirer de l'étude des traditions algériennes.

La prise de possession du sol et les rites de fécondation

Chaque endroit a un génie gardien, son propriétaire invisible, il faut donc respecter le sol, ce qui y pousse comme les pierres qui y reposent. La culture des céréales rend nécessaire, pour un temps, la prise de possession du sol, l'homme doit donc obtenir la protection des génies gardiens et des morts qui y résident en partageant avec eux un sacrifice d'alliance. Mais si la présence des Invisibles vient à se manifester en un lieu avec insistance, alors l'endroit leur est consacré et laissé en friche (*kh*elwa). Le R.P. Dallet, dans un article consacré aux gardiens, rappelle une anecdote récente :

« L'hôpital de Michelet est situé sur un terrain appelé Amalu, non loin de Tawrirt. Quand on voulut le construire, les habitants se refusèrent tous à céder de

(33) G. THOMSON : *Stud.* p. 306.

leurs terres pour les empêcher de tomber entre des mains profanes. A la fin, une famille, les At-Umadi, séduits par la surenchère, vendit une terre à Amalu et c'est là que se construisit l'hôpital. Le jour où l'on se mit au travail et à couper des arbres, ceux-ci saignèrent du sang. A partir de ce jour, il est un fait que chaque année il y eut un mort dans la famille des vendeurs : au lieu d'une famille de huit hommes, il n'est bientôt plus resté qu'une maison vide (34). »

Chez les At-Yenni, il existe une mosquée en ruine : « *dj*ema'a n-qrar » — la mosquée du haut —; la terre qui l'entoure est un « *kh*elwa » — une friche sacrée — habité par les génies. Les Français ont essayé d'y bâtir une école professionnelle : alors, disent les paysans, les murs se sont fendus d'eux-mêmes et l'école a été détruite par les Invisibles qui ne voulaient pas être dérangés. Le maître forgeron est mort peu après, sa famille est partie. Maintenant la terre est retournée au « *kh*elwa »; le bétail n'y paît plus, la nuit les « tiftilin » — les feux follets — y brillent comme la flamme des lampes des morts. Seules, les femmes continuent à y déposer les berceaux des petits enfants morts et allument des lampes dans les niches des murs en ruine pour demander aux âmes parties de revenir dans leur foyer.

Au moment des labours, l'homme aborde le « *kh*elwa », le monde en friche ; il le fait en observant certains rites pour prendre possession de la terre, en « ordonner » la fécondité, et repousser les Invisibles vers les limites du champ où ils vont devenir, dans le terme de pierre ou l'oignon de scille, les gardiens et les protecteurs. Tout ce qui pousse sur les limites leur est consacré et devient « urtu er-Rebbi » — le verger de

(34) J. M. Dallet : « *i'assassen* » Les gardiens. Fichier d'archives berbères 866/992, 24 mars 1949.

Dieu — ou « iger g-i'assassen » — le champ des génies gardiens.

L'homme entre dans le champ précédé de ses bœufs pour y accomplir les derniers gestes qui appartiennent aussi bien au domaine des rites que des techniques agraires : les deux sont mêlés et apparaissent dans la pensée traditionnelle aussi indispensables, aussi utiles. Il est difficile de dire si le bœuf est un animal sacré parce qu'il est attelé à l'araire — mais tous les groupes humains d'Afrique du Nord, toutes les sociétés rurales ne labourent pas à la seule traction des bœufs —, ou s'il est attelé à l'araire de préférence aux autres parce que c'est un animal sacré. La charrue elle-même procède des deux domaines et la faible efficacité de l'araire de bois — que sa pointe soit garnie d'un soc de fer ou simplement durcie au feu — donne plus d'importance encore à la place qu'elle occupe dans le monde des symboles et des rites que dans celui des techniques de la matière.

L'araire

L'araire méditerranéen est bien connu, les types que l'on rencontre en Afrique du Nord n'en sont que des variantes (35). Dans les zones étudiées, deux silhouet-

(35) Virgile : *Géorgiques* ch. I v. 169, éd. Budé.
H. Chevalier : *Les charrues d'Afrique*. Mémoires et comptes-rendus des travaux de la Société des Ingénieurs Civils de France, 1902 I, 237-242.
E. T. Hamy : *Laboureurs et Pasteurs berbères, Traditions et Survivances*, Association française pour l'avancement des sciences, comptes-rendus de la 29e Session, Première Partie, Paris, 1900, 54-70.
A. G. Haudricourt et M. Jean-Brunhes Delamare : *L'homme et la charrue à travers le monde*, p. 252.
Columelle : *De re rustica*. Lib. XII.

tes se rencontrent : la première dans une aire comprenant l'Algérie à l'ouest d'Alger, du Chenoua aux Beni Snus et englobant l'Aurès et les Hauts Plateaux. Ce type se caractérise par un sep distinct du mancheron unique sur lequel l'age vient s'insérer, bloqué par un double étançon. Le sep est de section rectangulaire, taillé en biseau à une extrémité pour recevoir le soc ; la semelle continue l'ouverture faite par le soc et assure le tracé d'un sillon droit et large que peut venir encore augmenter l'effet de versoirs de bois fixés sur la tranche du sep, à mi-longueur. Le soc de cet araire a un talon dont les bords sont nettement relevés, formant avec la semelle un angle droit et réunis entre eux par une barre de fer destinée à assurer l'emboîtement du sep.

Le second type d'araire se rencontre en Grande Kabylie : il est caractérisé par un mancheron et un sep d'une seule pièce, sur lequel l'age vient s'insérer, bloqué par un double étançon. La section du sep est plus ou moins circulaire, il est taillé en biseau pour recevoir le soc. Même lorsqu'il est muni de versoirs, cet araire trace un sillon plus étroit et moins sûr. Le soc a le plus souvent la forme d'une ogive brisée effilée.

Dans les deux cas, la semelle du soc n'est jamais plane mais sensiblement gauchie afin de protéger et de prolonger l'extrémité du sep. En réalité, cette partie métallique de l'araire — la seule — est moins un soc qu'un coutre qui attaque et fend la terre, facilitant ainsi l'action du sep qui fait office de soc à proprement parler.

Le joug à licol vient se placer sur l'age, maintenu en son centre par une cheville qui passe par l'un des trous de l'extrémité de l'age. Une corde enroulée et nouée assure la solidité de l'ensemble. Le joug est de section arrondie pour éviter de blesser le cou des bœufs, il est en outre garni de coussins en alfa, ou en masselotte « tabuda ».

Les deux jouguets sont formés par quatre montants de bois placés deux à deux aux extrémités du joug : ils assurent l'attelage des bœufs de part et d'autre de l'araire.

Les traits sont des cordes d'alfa ou de chanvre, tressées à la main ou achetées. L'aiguillon vient éventuellement renforcer l'action des traits ; il est composé d'une tige de frêne, terminée à l'une de ses extrémités par une courte pique de fer fixée à soie, dans le bois, l'autre extrémité porte un talon de fer à lame tranchante qui sert à débarrasser la semelle du sep et le soc des mottes de terre ou de la bourrure d'herbe qui viennent s'y coller.

Linguistiquement, ces deux aires de répartition se subdivisent encore et le choix des bois servant à la confection des différentes pièces varie d'une région à l'autre : il est sans doute possible d'établir une carte particulièrement détaillée de la répartition des différents types d'araire dans le Nord de l'Afrique. Cette carte, une fois établie, ne m'a pas paru indispensable pour arriver à une meilleure compréhension de la pensée des hommes.

Une première remarque s'impose tout d'abord : le nom de l'araire varie peu d'une région à l'autre, il est « as*gh*ar » — le bois — dans la zone d'habitat dispersé à l'ouest d'Alger et dans la partie haute de la Kabylie ; il est « lma'un » — d'une racine « 'A N », aider, secourir : littéralement l'aide, l'assistant — en Kabylie Maritime : il s'agit vraisemblablement dans ce dernier cas d'un emprunt fait à l'arabe. Le nom des pièces principales : sep, age, mancheron, n'a pas d'autres modifications linguistiques que des différences d'accent, de prononciation locale ; la diversité est plus grande encore dans les pièces secondaires.

La carte linguistique ne se superpose pas à la carte des différents types d'araire, elle est plus simple ; une

carte des rites montrerait encore une unité plus grande dans la conception de l'araire.

Ainsi, par-delà le multiple des termes techniques et des critères technologiques, nous voyons apparaître l'unité essentielle de l'araire, non en tant qu'objet, mais en tant que centre d'un groupe de représentations et de symboles qui restent inchangés même lorsque, dans de très rares endroits, la charrue métallique dite « européenne » vient remplacer son ancêtre de bois.

Dans les différentes régions étudiées, le type d'araire adopté par les populations n'est pas lié au sol ni dépendant d'un monde de culture particulier ; il est aussi indépendant de la terre que, par exemple, le mode d'enroulement du turban qui varie en Algérie d'une région à l'autre, ou que la forme des chapeaux de paille des hommes qui, dans les massifs du Zakkar et de l'Ouarsenis, varie d'une tribu à l'autre.

L'araire de la partie ouest et sud de l'Algérie, dont le sep et le mancheron sont faits de pièces distinctes, trace un sillon plus large que l'araire de Grande Kabylie ; il est aussi peu à sa place dans le Zakkar et dans l'Ouarsenis montagneux et forestiers que dans le Chenoua abrupt et rocailleux où chaque averse emporte la terre arable des pentes cultivées. L'araire de Grande Kabylie trace un sillon plus étroit sans que l'on puisse affirmer que cela soit nécessaire dans la riche plaine du Sebaou en Kabylie Maritime, la fertile cuvette de Fréha dans la région d'Azazga, ou dans les champs taillés à flanc de montagne en Haute Kabylie qu'il serait plus facile de cultiver à la houe.

Interrogés sur ces différences, qu'ils connaissent, les paysans du Zakkar répondent volontiers qu'ils n'ont pas suffisamment d'arbres pour faire des araires semblables à ceux du « pays Zwawa » — la Kabylie — dont le mancheron et le sep sont d'une seule pièce, oubliant

en cela les restes importants des grandes forêts du Zakkar et de l'Ouarsenis.

Les paysans kabyles affirment que la « charrue arabe » bonne en plaine serait inutilisable en montagne, ignorants qu'ils sont de l'aridité des pentes du Zakkar ou du Chenoua et de la fertilité relative de certaines cuvettes bien abritées au pied du Djurdjura, comme de la facilité du labour dans les plaines de Kabylie Maritime. De telles réponses rationalisantes ne correspondent pas à la vérité actuelle et l'explication historique, si elle existe, reste à trouver avec l'origine des populations qui, venues de l'Est à des époques bien différentes, se sont établies en Algérie.

L'araire de bois est l'œuvre du forgeron : il y a à cela une double raison ; le forgeron possède seul dans le village les outils nécessaires à la taille des arbres et au travail du bois. Cette raison donnée souvent par les paysans n'est pas à retenir puisqu'ils ne font pas appel au forgeron pour tailler le pilier central et la poutre maîtresse de leurs maisons. La seconde raison est sans doute la plus importante : chargé souvent de l'inauguration des labours, impliqué tout au long des rites agraires et des travaux des champs, il est normal de trouver le forgeron aux principes des uns et des autres, au sacrifice d'automne et à la fabrication de l'araire de bois. Des exceptions apparaissent toutefois lorsque des « mrab*th*in » — membres d'une caste sacerdotale liée à l'Islam — se chargent de confectionner les araires, comme le font les descendants de *Sheikh* 'arab à Tawrirt 'amran chez les At-Mengillät ; mais nous avons vu que les représentants de l'orthodoxie musulmane se sont introduits dans les structures traditionnelles sans chercher à les bouleverser.

L'araire fabriqué par le forgeron fait l'objet d'une rétribution séparée, c'est-à-dire qu'il n'entre pas dans la liste des outils que le forgeron répare ou confec-

tionne pour chaque propriétaire d'une paire de bœufs contre le paiement forfaitaire annuel d'une certaine quantité de céréales.

Lorsque le descendant du saint musulman a pris la place du forgeron, la confection d'un araire se paie d'un grand plat de couscous garni de viande — la même offrande que celle portée au tombeau du saint protecteur —. En Grande Kabylie, l'araire est l'objet d'une fabrication presque industrielle dans les villages de forgerons des At-I*dj*er, des At-*Gh*ubri et des At-buaddu (36). Les araires de bois ainsi fabriqués sont vendus sur les marchés fréquentés par les forgerons de ces villages et payés en argent ou en céréales.

Au douar de Tacheta, dans la vallée du Chélif, les araires sont confectionnés comme les stèles funéraires par le même artisan. Les paysans vont acheter leurs araires au pèlerinage qui précède les labours au tombeau de Sidi l-Mo*kh*fi. Chacun doit acheter ne serait-ce qu'une pièce de bois de l'attelage ou de l'araire, taillée dans la forêt de Wäd el-kebir qui entoure le sanctuaire du saint : là encore, le paiement se fait en céréales, en plats de céréales et viande cuite, rarement en argent.

Dans la vie quotidienne l'araire est entouré d'un certain sacré : il ne peut être volé, c'est un sacrilège, c'est-à-dire un viol du « horma » — du sacré — dont le voleur est la seule victime car un jour ou l'autre il doit mourir de faim (36).

Ainsi chargé de forces mystérieuses, l'araire ne peut franchir le seuil d'une maison car il est dangereux de mettre en contact deux « sacrés » aussi puissants que le « horma » de la maison et le « horma » de l'araire.

(36) Hanoteau et Letourneux : *La Kabylie et les coutumes kabyles* t. I p. 477.

Pendant la saison des labours, il passe la nuit sur le sillon commencé ; le laboureur n'emporte chez lui, sa journée finie, que le soc et les traits. A la fin de la saison des labours, l'araire est déposé dans une remise à l'extérieur de la maison. Dans le Chenoua, les araires ne pénètrent jamais dans l'intérieur d'une maison, ils sont déposés dans le sanctuaire particulier de chaque famille. D'une façon générale, il ne doit pas être brûlé, les diverses parties qui le composent, surtout le sep, servent, lorsqu'elles sont hors de leur usage normal, à renforcer les poutrelles ou les étais du toit qui, dans le symbolisme de la maison, représentent le père entouré de sa progéniture mâle.

Le soc est la seule partie métallique de l'araire ; au douar de Zouggara, dans la vallée du Chélif, il est placé dans la fourche du pilier central de la maison, la pointe tournée vers la porte, pour disperser les mauvaises influences ; il est aussi déposé sur la poitrine du mort : geste aujourd'hui dépourvu de sa signification profonde dans l'esprit des paysans.

Dans les cérémonies du mariage, le soc joue un rôle aussi grand que dans les labours : il est symbole de fécondité, porteur de fécondité, dispersateur de mauvaises influences. En Grande Kabylie, la mariée doit s'asperger avec l'eau contenue dans le grand plat en bois qui sert à rouler le couscous : l'eau de cette lotion devra avoir coulé préalablement sur un soc.

Chez les At-Yenni, pour faire pondre une poule, la maîtresse de maison lui donne de l'orge qu'elle a fait passer sur un soc renversé : dans un cas comme dans l'autre, le soc dispersera les mauvaises influences qui peuvent empêcher la consommation du mariage, et qui empêchent la poule de pondre.

Ailleurs, chez les Beni 'ammer de la région de la Soummam, le sang de la victime de l-'aïd el-kebir — la grande fête de l'orthodoxie musulmane — doit couler

sur un soc, à la fois pour le sacraliser et pour écarter les « rruhani » — les âmes errantes attirées comme des mouches par l'odeur du sang —.

D'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, comme sans doute autrefois d'un bout à l'autre de la zone des céréales cultivées, le paysan demande à son araire plus d'efficacité sur le plan des forces invisibles que sur le plan des techniques à proprement parler. Bien des auteurs ont souligné ce fait que l'on rencontre du Maroc à la mer Rouge et, au-delà, du Niger à la Norvège (37).

La promenade du sep de caroubier ou d'olivier — arbres des ancêtres et des morts — terminé par une pointe de fer destinée à écarter les forces mauvaises, traîné par une paire de bœufs — animaux choisis pour le grand sacrifice annuel — devient moins une technique agricole qu'un rite agraire, dont l'accomplissement s'entoure d'autres rites qui vont le situer plus complètement encore dans le domaine du sacré.

Les rites du labour familial

Le geste du « roi agraire » de chaque tribu, de chaque village, est un geste inaugural, destiné à ouvrir un cycle nouveau, à rendre licite pour les paysans une nouvelle activité : c'est un geste sacré qui, dans le temps, ouvre la période nouvelle — le début de l'année agraire — et répète le geste du fondateur du village, prenant possession de la terre en labourant le premier champ.

(37) P. V. Glob : *Ard og plov i Nordens Oldtid-Jysk* Arkaeologisk Selskabs Shrifter Bind I Universitetsforlaget i Aarhus, 1951, p. 109.
Paul Leser : *Entstehung und Verbreitung des Pfluges* : Collection Internationale de monographies ethnologiques t. III Fasc. 3 Münster i. w. 1931, p. 339.

Ce geste va être à son tour répété dans chaque famille, par le chef de famille. Cette fois, il ne s'agira plus d'ouvrir une nouvelle période de l'année mais de prendre possession d'un champ, attribué par le sort et taillé dans les terres indivises du village, pour un ou deux ans. Chaque couple de paysans va répéter les gestes rituels du labour, rappel des noces cosmiques et de la mise en terre des morts, à moins que les noces des hommes et leurs funérailles ne soient que la répétition du labour qui déchire la terre pour la féconder, de la mise en terre du grain qui doit mourir pour germer.

Le repas d'alliance des labours

Un repas a rassemblé toute la communauté autour du sanctuaire de l'ancêtre, du saint protecteur ou du haut lieu avant les labours, un repas va rassembler la famille et les ouvriers dans la cour de la maison avant que le chef de famille ne parte accomplir les rites : chaque communauté, de la tribu à la famille, aura ainsi resserré ses liens, renouvelé son contrat d'alliance au seuil d'un cycle nouveau.

Dans toutes les régions étudiées, ce repas doit être préparé par la maîtresse de maison, c'est-à-dire, si elle est vivante, la mère du chef de famille « tam*gh*art bu*khkh*am » aidée par les autres femmes de la maison qui se trouvent pures. Toutes ont accompli à la fontaine de leur quartier les grandes ablutions, et sont vêtues de leur plus belle robe, elles ne doivent pas être fardées ni porter leurs lourds bijoux d'argent. Elles donnent comme raison à cela que le « ta*zhzh*ult » — l'antimoine — qui farde les yeux risque de provoquer

le charbon des céréales et que les bijoux les gêneraient dans leurs tâches ménagères, oubliant sans doute qu'elles accomplissent des tâches tout aussi fatigantes, qu'elles dansent même parées de tous leurs bijoux pendant les fêtes des mariages. En ce premier jour des labours, les femmes sont vêtues comme pour l'accomplissement des rites funéraires.

Avant d'étudier les différences qui, d'une région à l'autre, nuancent ce rituel, il est bon d'en souligner l'unité.

Macrobe dans *les Saturnales* parle des premiers labours institués par Saturne et du repas que les chefs de famille devaient partager avec leurs esclaves en l'honneur des dieux (38), cérémonie que nous retrouvons dans le culte de Cérès et de Tellus (39). La nourriture bouillie partagée à l'automne nous ramène aux pyanepsies et au culte d'Hermès Chtonien, le maître des passages souterrains, dispensateur de la fécondité des morts, à l'aube de la pensée méditerranéenne (40).

Le repas rituel du début des labours en Algérie consiste, suivant les régions, en bouillies de céréales, en céréales et légumes secs cuits à l'eau ou à la vapeur et, beaucoup plus rarement, en pâtisseries et sucreries.

Chez les Beni Ra*sh*ed de la vallée du Chélif, le repas consiste en « rwina » — blé moulu grossièrement et délayé dans de l'eau —. Cette bouillie porte, chez les Beni Hawa, près de Ténès à l'ouest d'Alger, le nom de « leftah » — l'ouverture —.

Ce repas doit être très gai ; les hommes rivalisent de

(38) Macrobe : *Les Saturnales* chap. X.

(39) Jean Bayet : *Feriæ* p. 201.

(40) P. Raingeard : *Hermès Psychagogue* p. 122.
Gernet et Boulanger : *Le génie grec dans la Religion* p. 44.
Plutarque : Thésée. 22.

plaisanteries obscènes : la même racine « *KH* R F » désigne, nous l'avons vu, l'automne et une certaine forme de plaisanterie. Dans toute la vallée du Chélif, à la fin du repas, le maître de maison envoie une grosse cuillerée de bouillie au visage du mieux habillé et du plus gai des convives, afin que « l'année soit comme lui », parfois aussi au visage du plus vieux des hommes qui porte barbe et moustache et devra garder la « rwina » collée à ses poils, jusqu'au soir. C'est le « salah mimun » — le repas de bon augure pris en l'honneur de Mimun —.

Il est à noter que, dans cette région, les forgerons portent le nom de « mumniya » — les gens de Mimun — et que Mimun est l'un des sultans des génies, de ceux chargés tout particulièrement des sources thermales et du feu souterrain, génies que les femmes invoquent lorsqu'elles se plongent dans l'eau brûlante de certaines sources : nous dirions le Roi des Gnomes (41).

Les Beni Me*kh*lifet d'El-'aneb, dans la vallée du Chélif, partagent un couscous à gros grains qui porte ce jour-là le nom de « baruk », d'une racine « B R K » qui signifie sans doute gonfler, augmenter de volume en cuisant, mais qui se confond dans l'esprit des paysans avec la vieille racine du sémitique commun : « B R K » — bénédiction. Nous retrouvons une nourriture gonflée, synonyme de bénédiction, de prospérité, chez les At-Yenni en Grande Kabylie, leur repas des labours consiste en couscous arrosé d'un bouillon de légumes secs : pois chiches, lentilles et fèves ; ce plat porte le nom d'« uftiyen », d'une racine « F T Y » — gonfler, augmenter de volume.

Pour les paysans de la Méditerranée, les aliments de la vie quotidienne ne sont pas un élément passif

(41) A. Cour : *Le culte du Serpent*. Revue Africaine, 1907, p. 11.

du cycle de vie : ils sont des signifiants et, comme tels, participent activement aux rites qui entourent la vie des champs ou soulignent et renforcent les structures sociales. Il n'est pas indifférent, nous le verrons tout au long de notre étude, de partager ou d'offrir des aliments crus ou cuits, bouillis ou rôtis. A Makouda, en Kabylie Maritime, la viande qui accompagne les repas pendant la période des labours ne doit pas être rôtie afin que les bœufs ne risquent pas de se blesser.

Le caractère funéraire de ce repas est encore souligné par un fait : à Mazuna, le plat commun des hommes est partagé sur le ma*th*mar, le grenier souterrain. La nourriture humide ou gonflée à la vapeur servie ce jour-là est un présage de pluie et d'abondance, elle est simple dans sa préparation parce qu'il s'agit d'un repas rituel qui ouvre l'année à venir mais répète, à travers les siècles, le repas d'alliance de l'ancêtre fondateur.

Dans l'histoire de l'humanité, les plats rituels sont des plats simples encore empreints du symbolisme des saisons et du cycle des champs, simplicité qui caractérise encore les plats ou mets de circonstance du folklore d'Europe.

L'offrande aux Invisibles

Le partage de nourriture est un contrat d'alliance. Le voyageur, le passant rencontré au hasard des chemins, est un aspect de l'Invisible parce qu'il voyage sous la protection des génies, gardiens des limites qu'il franchit. Donner est un geste de prospérité qui attire sur celui qui donne la prospérité, c'est-à-dire la faculté de donner plus encore. Ces trois principes nous permettent de comprendre le geste du laboureur se rendant aux champs, distribuant d'humbles offrandes de paysan aux passants rencontrés sur la route, aux enfants, les

déposant avec piété sur la pierre ou entre les racines de l'arbre hanté par les génies. Ce sont chez les Beni Snus des figues sèches et des sortes d'oreillettes « a*sh*eb-bwa*dh* » faites d'une fine pâte, gonflées dans l'huile bouillante.

D'un bout à l'autre de la Kabylie, ce départ pour les champs prend une valeur rituelle particulièrement importante. Le laboureur pousse devant lui les bœufs chargés de l'araire de bois ; derrière, marche sa femme qui porte sur la tête un van, au milieu duquel est placée une lampe de terre allumée. Cette lampe est la lampe de mariage, qui est aussi une offrande funéraire : c'est-à-dire un appel à la fécondité venue des morts. Dans le van, sont déposées les offrandes destinées aux passants et aux sanctuaires rencontrés en route : « sfen*dj* » — beignets spongieux, gonflés de miel — et « aheddur » — crêpes très fines —, symboles d'abondance et de prospérité. Toute la richesse des champs, toute la prospérité de la maison est confiée au van sous la flamme de la lampe allumée qui rappelle la présence des morts dispensateurs de toute fécondité : quatre grenades, quatre œufs, des fèves, des lentilles, du blé, de l'orge, des figues sèches, le peigne à tasser les fils du métier à tisser, l'aiguille à coudre les vêtements, le tampon de laine brute qui sert à essuyer les meules du moulin de pierre.

Mais dans ces symboles paysans, nous retrouvons l'unité profonde de la pensée mystique méditerranéenne. Le van, c'est le licnon de Déméter : Hésychius dit que celui qui accomplit un acte religieux porte le licnon sur la tête (42). La lampe allumée, c'est le kernos que les femmes portaient sur leur tête à Eleusis

(42) V. Magnien : *Mystères* p. 124.

pendant les Grands Mystères, avec des fruits et des graines (43).

Les mêmes gestes se répètent par ce matin d'automne mettant en œuvre les mêmes symboles, retrouvant la même pensée.

L'alliance avec les Invisibles va être scellée par une dernière offrande, elle aussi symbole de fécondité : avant de tracer le premier sillon le laboureur va déposer des fruits à graines multiples, des œufs ou les fragments d'un pain, brisé sur la pointe du soc, dont il aura mangé lui-même un morceau. A Tamde*sh*t, chez les Iflissen, l'offrande du premier sillon porte le nom significatif de « taferka g-iu*dj*iben » — le partage de l'automne — : deux oignons, deux grenades, deux œufs cuits que la femme a portés dans le van. Cette offrande reste trois jours en terre au début du premier sillon puis, la femme va chercher les grenades et les œufs qui sont mangés au repas du soir. Parfois, les œufs sont marqués à la suie et enterrés à l'est et à l'ouest aux deux extrémités du champ. Après le troisième jour, ils sont brisés et la maîtresse de maison tire de leur aspect des présages pour la fortune : si l'œuf de l'ouest est bien plein, l'année sera bonne, si c'est celui de l'est qui a meilleur aspect, le début de l'année sera mauvais, les labours tardifs seront plus profitables que les labours précoces.

Dans la vallée du Chélif, le maître du champ fait le « fäl » — le bon augure — en distribuant à ses laboureurs les figues sèches de l'offrande et en brisant sur le soc de l'araire une grenade dont il mangera quelques graines, le reste allant à la terre.

Chez les Beni Snus, la grenade est brisée sur le

(43) Martin P. Nilsson : *Greek Popular Religion* p. 31.
V. Magnien : *Mystères* p. 123.
Plutarque : *Conf. præc.* ch. 42.

joug, le suc doit couler sur la cheville de fixation qui est le symbole phallique de l'union du joug et de l'araire, du ciel et de la terre. Ailleurs, le laboureur casse sur le soc une galette d'orge dont les quatre fragments indiqueront par leur taille et leur situation dans les points cardinaux la prospérité relative de chacune des saisons ; il en mange un morceau, en donne à ses bœufs et laisse dans le premier sillon la part de l'Invisible. Souvent aussi, lorsqu'une grenade est l'essentiel de l'offrande, comme en Grande Kabylie, la femme la ramasse et va la manger seule à l'abri de tous les regards, au-dessus du foyer, afin que les Invisibles présents comprennent son geste et par le symbole de la grenade lui donnent autant d'enfants qu'il y a de graines rouges rangées dans le fruit mûr.

Le pain brisé sur la pointe du soc, c'est le « pain de charrue » qui accompagne le même geste dans les traditions populaires de l'Europe nordique, le jour de l'inauguration des labours (44).

Ainsi, malgré la diversité de forme des araires, malgré les différences profondes de relief et de climat, les rites sont semblables, chargés de la même pensée humaine du Niger au cap Nord, de l'Atlantique à la Chine.

La grenade est plus particulièrement un symbole méditerranéen : les hiérophantes d'Eleusis étaient couronnés de branches de grenadier pendant les Grands Mystères (45). Pausanias, cet initié, relatant son pèlerinage au Temple d'Héra près de Mycènes, préfère garder le silence sur la nature mystique de la grenade que la déesse tient à la main (46) : nature mystique qui nous

(44) P. V. Glob : *Ard og plov* p. 109 et seq.

(45) G. Thomson : *Studies* p. 220.

(46) Pausanias : II 17.4.

a été révélée par l'humble geste de la paysanne kabyle agenouillée au-dessus de son foyer, mangeant la grenade du premier sillon pour que les graines de ses entrailles soient fécondées par l'Invisible.

Le tracé du premier sillon

L'offrande ayant été déposée en terre ou brisée à la pointe du soc, le laboureur va accomplir des gestes propitiatoires dont la forme varie d'une région à l'autre et souvent d'un village à un autre mais dont l'esprit reste le même. Par exemple, dans la vallée de la Soummam, il huilera le soc de la charrue et la courroie qui noue le joug à l'age, il enduira la tête des bœufs, le soc et les pioches d'un mélange de farine de blé, d'huile et de sel, dont il donnera quelques poignées aux enfants qui l'entourent. Dans tous les cas, il s'agit d'une offrande à l'Invisible, puisque dans la même région les termes et les autels de pierres brutes reçoivent souvent, de la part des femmes, des libations d'huile ; de même, l'onction de pâte est une offrande, un contrat d'alliance et un signe de bon augure. Ensuite il se tourne face à l'est et prononce une pieuse formule qui a pour but de placer l'œuvre du jour, la fortune de toute l'année à venir, sous la protection de Dieu, des saints et des génies gardiens. Cette prière varie suivant les régions, mais reste l'écho de celle qu'Hésiode recommandait aux laboureurs de l'Antiquité (47) : « Priez Zeus infernal et la pure Déméter de rendre lourd en sa maturité le blé sacré de Déméter, au moment même où commençant le labourage et tenant en main la poignée qui termine le mancheron,

(47) Hésiode : *Les travaux et les jours* v. 465 et seq.

vous toucherez le dos des bœufs qui tirent sur la clef du joug ».

L'une des plus caractéristiques de ces formules est celle employée fréquemment encore en Grande Kabylie :

« e*th*be*th* a rebbi l*kh*edma-iu
s-elfedl ennebi
d-u'assäs, anda yellan (48) »
— souviens-toi ô Seigneur de mon travail
avec la bénédiction du Prophète
et du Génie présent en ce lieu —

Dans la région d'Azeffoun et en Kabylie Maritime :

« af-ufus-ik a rebbi iserbah »
— sous ta main ô Seigneur qu'il (ce labour) prospère —.

Dans l'Ouest de l'Algérie, nous trouvons diverses formules toutes en arabe qui accompagnent le « bismillah » — la formule par laquelle commence toute chose en pays d'Islam : « au nom de Dieu » — du souhait :

« ya rebbi *dj*ibna l-'am »
— O Dieu ! donne-nous l'année (une bonne année).

Parfois aussi, l'invocation s'adresse à l'un des saints populaires de l'Islam maghrébin, comme dans la vallée du Chélif Sidi 'abd-el-qader el *Dj*ilani.

Le laboureur, face à l'est, délimite d'abord une parcelle de trois sillons : limite du champ qui va être labouré répétant ainsi le geste de l'ancêtre fondateur délimitant son premier champ. Ce triple sillon semble lié à l'aire des labours et des céréales : l'empereur de Chine, jusqu'en 1911, traçait solennellement trois sillons ; *l'Iliade* garde le souvenir d'une semblable inauguration du labour et, un dicton de Bornholm au

(48) J. M. Dallet : *Les « i'assassen »* op. cit.

Danemark affirme « trois sillons pour Thor font une bonne année (49) ».

De là, le laboureur trace un long sillon unique en boustrophédon, de droite à gauche, face à l'est, délimitant des parcelles de huit pas de long.

Si les pluies sont tombées de façon satisfaisante, le laboureur termine, face à l'est, le premier sillon et, sinon, il fera les derniers pas face à l'ouest, après avoir ôté le soc de fer, le bois nu de l'araire fouillant la terre, retrouvant par le rite, le plus ancien des labours, avant l'âge du métal. Ce sillon est à la fois délimitation du champ à labourer et prise de possession du sol. La femme est déjà rentrée chez elle avec le reste de l'offrande du van : fèves et blé qui sont mis à tremper dans l'eau puisée à une source, le matin à l'aube, avec une cruche neuve. Ce récipient reste ainsi pendant trois jours bouché de rameaux d'olivier ; le troisième jour, le repas du soir est préparé avec les restes de l'offrande au sillon. Là encore, il y a un rappel du contrat avec les génies gardiens par le repas de graines bouillies partagé en leur nom ; le délai de trois jours correspond à la première offrande que les femmes vont déposer sur le tombeau, trois jours après la mise en terre, car le labour porte en lui, par bien des rites, le symbolisme des funérailles.

Le mot « 'allam » qui désigne le premier sillon signifie : signe, marque, borne, limite. Le fait de tracer une limite est une prise de possession de la terre avec tout ce que ce geste comporte d'implications rituelles et sociales puisqu'il s'agit, nous l'avons vu, de conclure un contrat d'alliance avec les génies gardiens et les morts maîtres de tout lieu et de le faire dans le cadre bien défini de la cité des hommes.

(49) P. V. Glob : *Ard og plov* p. 132.

Pour accomplir les rites du premier labour et de la prise de possession du sol, le laboureur doit être en état de pureté rituelle : il est coiffé, chaussé, et tient en main son aiguillon à la fois lance et bâton.

Les bœufs qui vont affronter la terre en friche et ses redoutables maîtres invisibles, doivent être protégés. Dans l'Ouest de l'Algérie, ils portent au cou, dans un nouet, un morceau de sel gemme qui a la propriété d'écarter les forces mauvaises : génies ou âmes errantes. A Tacheta dans la vallée du Chélif, lorsqu'un bœuf laboure pour la première fois, il porte dans un nouet de la terre prise au tombeau d'un saint — gage tangible du contrat passé avec l'ancêtre ou le saint protecteur.

Marcher avec des chaussures c'est prendre possession de la terre. Cette affirmation, valable nous le verrons pour le Nord de l'Afrique, s'appuie sur un riche contexte de faits de la Grèce ancienne et de l'Orient.

Hermès, protecteur des limites et des voyageurs qui franchissent les limites, est un dieu chaussé car il a possession légitime de la terre sur laquelle il se tient, comme la borne qui limite et définit la possession de la terre : sans doute, le « soulier des morts » que l'on trouve dans certaines tombes de l'Antiquité hellénique concrétisait le vœu de voir le mort cesser d'être « un étranger aux rives où il venait d'aborder (50) ».

Dans la Bible (Ruth, IV, 7-8), il est dit qu'« autrefois en Israël pour valider une affaire quelconque relative à un rachat ou à un échange, l'un ôtait son soulier et le donnait à l'autre : cela servait de témoignage en Israël » : le vendeur donnait son soulier à l'acheteur, marquant ainsi qu'il abandonnait sa possession de la terre.

(50) P. Raingeard : *Hermès Psychagogue* p. 401.

En terre d'Islam, l'étranger doit franchir déchaussé le seuil de la maison de son hôte, montrant par ce geste qu'il n'a aucune pensée de revendication, aucun droit de propriété à faire valoir : le sol de la mosquée, comme celui des sanctuaires, n'appartient pas aux hommes, aussi doivent-ils être déchaussés pour y marcher. Les combattants de la Guerre sainte sont au contraire enterrés chaussés, car ils ne sont point étrangers au Paradis qui doit les accueillir.

Dans les montagnes du Nord de l'Afrique, les chaussures utilisées par les hommes au moment des labours sont encore souvent des plaques de cuir de bœuf dont les bords sont percés de douze œillets, deux à la pointe, deux au talon et huit sur les côtés, ramenées sur les pieds par un lacet : ces chaussures portent dans les régions étudiées le nom général de « i'arkassen ». Elles sont confectionnées généralement avec la peau des bœufs sacrificiels d'automne ; en Grande Kabylie, ce sont les At-Ailem — les gens du cuir —, des cordonniers, qui les fabriquent : ils sont réputés descendre d'esclaves noirs et constituent, comme les bouchers, une caste à part, puisque comme eux ils portent la main sur le taureau et sont en contact avec la force sacrée du sang.

Les paysans achètent sur les marchés les plaques de cuir que vendent des cordonniers ambulants — à moins que le village n'ait fait venir un de ces artisans au moment du sacrifice d'automne —, puis ils les ajustent à leurs pieds et les percent d'œillets.

La prise de possession de la terre, la possession de la terre sont réservées aux hommes : aussi, seuls les hommes peuvent-ils porter les chaussures de cuir de bœuf.

Chez les At-Wasif en Grande Kabylie, près de Fort-National, les hommes n'étaient pas assez nombreux en 1949 pour prendre possession rituellement de leur premier champ. La plupart d'entre eux travaillent dans

les usines de la région parisienne et du Nord de la France. Les femmes décidèrent de les remplacer : elles revêtirent le burnous de laine des hommes, chaussèrent leurs « i'arkassen » et passèrent en bandoulière un poignard ensaché de cuir comme le font dans certaines régions les vieilles femmes qui, pour accomplir un sacrifice, doivent assumer le sexe masculin. Ainsi vêtues, elles purent tracer le premier sillon et maintenir la possession du champ de leur mari.

Ceci est un cas exceptionnel : la règle générale est que jamais une femme ne porte des chaussures d'homme, ce qui la rendrait stérile et l'empêcherait à jamais — religieusement et socialement — de se marier ou de se remarier. Cet interdit est mis nettement en évidence par un exemple précis.

Chez les Beni 'ammer de la vallée de la Soummam, à la limite orientale de la Kabylie, un homme avait assassiné le qadi — charge administrative créée par les Turcs et maintenue par l'Administration française jusqu'en 1955 — qui administrait la région d'I*gh*zer u*kh*errub. Comme il était marié avec la fille de sa victime, son épouse, usant du « droit de fuite », l'avait quitté et s'était réfugiée chez ses parents. Les fils du qadi jugèrent la répudiation nécessaire. Mais l'assassin, maître légitime de sa femme, posa une condition : elle devrait soit garder le troupeau des bœufs du village pendant toute une journée, soit aller au marché, les « i'arkassen » aux pieds, affirmant ainsi en public qu'elle renonçait à tout mariage et devenait socialement un homme.

La famille de la jeune fille opta pour la seconde condition : la femme vint au marché chaussée, mais à cheval comme une mariée — donc sans fouler la terre —, accompagnée de ses frères armés de fusils qui vengèrent alors du même coup la mort de leur père et l'injure faite à leur sœur.

Lorsque des litiges s'élèvent sur la possession d'une parcelle de terre, les contestants se présentent pour prêter serment sur le tombeau d'un saint ou devant la *dj*ema'a — l'assemblée du village. Ils doivent venir chaussés, prêtent serment et vont ensuite répéter sur le terrain contesté la formule du serment en frappant trois fois le sol de leur pied droit.

La coiffure dont le port est constant chez les hommes ne revêt d'importance que dans une région limitée, à l'ouest d'Alger, entre Ténès et la vallée du Chélif, où l'on signale en plusieurs endroits — sept à ma connaissance — une coiffure sacrée liée au rituel des premiers labours : la « bärrita ».

Des traditions orales rapportent l'existence de cette coiffure sacrée qui ne sort de sa cachette qu'une fois l'an, au moment des labours et que nul ne peut voir si ce n'est le vieillard chargé de l'ouverture du premier sillon. A Tacheta, c'est la fraction des Uläd 'allal bubärrita qui a en dépôt la mystérieuse coiffure et tire d'elle l'essentiel de son nom. Dans la région de Ténès, la « bärrita » était conservée au douar Maïn par la famille *Sh*addu ; chez les Beni Hawa, par la famille Ru*sh*o qui habile dans la fraction Tawrira au lieu-dit Bal-hart ; au douar Tawrira, par la famille Tubimi 'ali ben Ahmed ; au douar Merzug, par une famille de la fraction des Beni Me*kh*leth, les Tlemsani.

Ces cinq localisations ont été mentionnées par le R.P. Giacobetti des Pères Blancs dans des notes inédites qui m'ont été communiquées. J'ai pu les vérifier sur place et y ajouter deux nouvelles localisations: les Beni Merahba chez qui la « bärrita » est gardée par la famille Bulila de la fraction Igedal, chez les Beni *Gh*omeriän, où le vieux Mudeber 'ali ben Mhamed de la fraction des Beni Me*kh*lifet m'a dit en 1950, devant les hommes rassemblés de sa fraction, qu'il était le déposi-

taire de la coiffure sacrée. Il n'a pu me montrer l'objet parce que nul homme ne devait le voir : il l'appelait d'un mot arabe « ta*dj* » — la couronne — dont la racine « T G » se retrouve en sémitique commun. Mais il a pu me dire comment se déroulait le rituel d'automne.

Au jour fixé pour l'inauguration des labours, le vieux Mudeber place la « bärrita » sur la corne de droite du bœuf de droite et se rend ainsi à son premier champ, avant l'aube, assuré que nul ne cherchera à surprendre ce mystère. Arrivé au point où il va tracer le premier sillon, face à l'est, il place la coiffure sacrée sur sa tête et prononce une bénédiction dont il ne comprend pas le sens : « baruk bar*shish* ». Tout ce qu'il sait, c'est que « bar*shish* » était le nom de sa famille, avant, bien avant, dans un passé qu'il ne sait pas fixer.

Ailleurs, dans la famille Bulila de la fraction Igedal, chez les Beni Merahba, la « bärrita », coiffure sacrée au moment des labours, sert aussi à mesurer les grains du premier champ.

Dans les fractions de la région de Ténès, la « bärrita » ne sort qu'accompagnée d'un bâton recourbé sur lequel je n'ai pu avoir d'autres précisions.

Dans son étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis parue en 1885, René Basset indique des faits très voisins dont je n'ai pu cependant trouver de traces lors de mon passage en 1950 : « Les Bou-Khammès, seuls de toutes les tribus de l'Ouarsenis, ont conservé l'usage de promener dans les champs avant les semailles une chéchia, un bâton et une chaussure qu'ils prétendent avoir appartenu à leur ancêtre. Les Bellatrech et les Beni Mekhalif, tribus berbères de la commune mixte de Kherba, promènent également devant leur charrue au

moment des semailles la coiffure et le bâton de leur ancêtre (51) ».

La présence d'une coiffure sacrée comme insigne du « roi agraire » appelle un certain nombre de remarques :

L'objet en lui-même n'a jamais pu être décrit que d'après des témoignages de seconde main. Le R.P. Giacobetti a recueilli la déclaration d'un garde forestier qui disait l'avoir vu lui-même. D'après ce témoignage, ce serait une coiffure de forme conique d'aspect métallique : dorée, peut-être argentée ou chargée de broderies ; la présence d'un bâton recourbé avait amené le Père Giacobetti à supposer que peut-être il s'agissait d'une ancienne mitre d'évêque et d'une crosse pastorale, conservées pieusement par des communautés chrétiennes résiduelles passées à l'Islam.

Je ne sais rien de plus sur la forme de l'objet ; le vieux Mudeber l'appelant « ta*dj* » — couronne ou diadème — a dessiné en même temps sur le sol la forme vague d'un triangle aux côtés arrondis. Le fait que les Bulila de la fraction d'Igedal, chez les Beni Merahba, se servent de cette coiffure pour mesurer le grain de leur premier champ conduit à penser qu'il s'agit d'une sorte de mitre ou de bonnet, métallique ou brodé, en tout cas fermé.

Cependant les faits que nous avons recueillis s'inscrivent dans le contexte d'un certain particularisme : sur le plan géographique, les sept premières localisations se situent à l'ouest d'Alger, entre Ténès et Francis-Garnier sur la côte, et entre Chassériau et Kherba au sud, c'est-à-dire dans un trapèze irrégulier dont le plus grand côté ne dépasse pas soixante kilomètres.

Un nom revient avec insistance : la fraction des Beni Me*kh*le*th* au douar Merzug, les Beni Me*kh*lifet

(51) R. Basset : *Etudes sur la Zenatia de l'Ouarsenis* p. 16.

chez les Beni *Gh*omeriän, et les Beni Me*kh*alif de l'ancien territoire de Kherba entre la vallée du Chélif et l'Ouarsenis, que René Basset a étudiés. Deux de ces trois noms dérivent vraisemblablement d'une racine arabe « *KH* L F » qui signifierait dans ce cas : ceux qui sont laissés en arrière, les descendants, avec peut-être pour les Beni Me*kh*alif le sens de désobéir, de résister. Les Beni Me*kh*le*th* tirent leur nom d'une racine « *KH* L *TH* » qui a le sens de mêler, mélanger : littéralement dans ce cas « ceux qui se sont mêlés ».

Nous sommes donc en présence dans les trois cas de noms donnés par des voisins arabophones qui soulignent le caractère d'étrangeté relative des trois populations : les « laissés en arrière » ou les descendants d'anciens occupants du sol ; peut-être aussi « les résistants », ceux qui ont refusé de se soumettre à la loi des envahisseurs arabes ; enfin, « les mélangés », c'est-à-dire ceux qui ont choisi peut-être de se réfugier dans les montagnes et de se mêler aux paysans.

Trois des noms propres que j'ai recueillis sont étrangers à l'onomastique de la région : *Sh*addu, Ru*sh*o et Tubimi ; tous trois dérivent sans difficulté des racines sémitiques, mais attestent, par leur construction, d'une origine linguistique plus ancienne que l'arabe : *Sh*addu vient peut-être de « *SH* DD », — voler —, nous verrons plus loin la place du vol rituel dans les traditions relatives aux labours. « Ru*sh*o » vient de « R ° *SH* » — tête — (avec aussi le sens de chef). « Tubimi » de « *TH* B » — bon, propice, favorable —. Le nom de « ru*sh*o » est associé au nom de lieu dit « Balhart » où nous reconnaissons sans difficulté les mots phéniciens qui signifient : maître ou dieu protecteur de la ville ; le dernier nom garde une trace nette de pluriel sémitique ancien : « tubim » — les bons —. Enfin un indice plus précis nous est donné par la formule de bénédiction que prononce sans la comprendre le vieux Mude-

ber 'ali ben Mhamed de la fraction des Beni Me*kh*lifet chez les Beni *Gh*omeriän :

« baruk bar*shish* »

qu'il faut peut-être entendre comme ayant signifié : « béni soit le commencement » avec « bara*shit* » au lieu de « bar*shish* », ou peut-être : « béni soit celui qui commence, celui qui dirige » — Bar *shish*a étant alors un nom propre, dérivé d'une fonction comme nous en avons vu de nombreux exemples.

La découverte de sites phéniciens dans la région au cours de fouilles très superficielles recoupe la découverte de faits humains, encore vivants lorsque je les ai étudiés en 1950.

Si j'ai insisté sur la description et l'étude de ces faits c'est parce que je ne suis pas sûr qu'ils pourront être à nouveau étudiés ; s'il est impossible de faire des fouilles archéologiques dans un sol bouleversé par un combat d'artillerie, il est encore plus difficile de retrouver des croyances et des structures sociales intactes après une longue période de bouleversements.

Dans le cadre de cette étude, la présence de ces familles de « rois agraires » avec leur coiffure sacrée ne fait que confirmer et souligner l'organisation de l'inauguration des labours dans le reste du Nord de l'Afrique. Dans le cas précis de nos recherches, c'est l'étude de la « bärrita » qui m'a permis de remonter jusqu'au général. Il convient de signaler que le mot « bärrita » désigne en arabe dialectal algérien toutes les coiffures non habituelles aux musulmans ; il s'agit d'un terme vague emprunté vraisemblablement au sabir : le vrai nom ne m'a jamais été révélé. Mais comme le signale Raingeard dans son étude sur Hermès Psychagogue : « tous ces problèmes de pétase, de chlamyde, de sandales, ont plus d'importance qu'il ne semblerait tout

d'abord : ils paraissent se rapporter pour la coiffure et la chaussure tout au moins, à une conception infernale d'Hermès (52) », c'est-à-dire à l'Hermès de dessous terre, guide et messager des morts, participant à leur fécondité.

Ici, dans ces montagnes du Nord de l'Afrique, quels que soient les symboles employés, nous assistons à une affirmation de la présence de l'ancêtre fondateur, qui, défrichant la première terre après avoir conclu une alliance avec l'Invisible, fonde un ordre parmi les hommes.

En effet, le labour vise à rétablir un ordre perdu. Ce qui est sanctionné par le partage des viandes du sacrifice d'automne l'est définitivement par la cité ; de même, la terre qui est délimitée par le premier sillon devient propriété privée.

Le labour est une prise de possession symbolique et réelle. Les usurpations de propriété, les viols de limites, ont précisément lieu au moment des labours : de nombreux faits divers l'attestent, comme si persistait dans les gestes des hommes le souvenir de l'ancêtre délimitant son premier champ dans la terre vierge.

Ayant divisé son champ en parcelles — « tiferkiwin » — le laboureur va répandre la semence contenue dans un sac fait avec une peau d'un mouton sacrifié à l-'aid tamoqqrant — la Grande Fête de l'orthodoxie musulmane —. Il répartit les grains dans chacune des parcelles d'un seul jet de la main droite, face au nord.

En Kabylie Maritime, les céréales réservées pour la semence sont conservées dans des coffres de bois travaillé qui sont les pièces les plus remarquables de l'art kabyle. Traditionnellement, ce coffre était placé dans la maison, au nord, surélevant la séparation de

(52) P. Raingeard : op. cit. p. 401.

la pièce d'habitation et de l'étable : c'est la couche du maître de maison.

Lorsque le lit de fer « européen » fait son apparition, les semences sont placées dans un sac en peau de mouton ou dans un coffre de bois peint, acheté au marché, glissé sous le lit.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce nouveau rapport établi entre l'accouplement humain et les labours, renforçant le lien existant entre les rites agraires et les rites de passage.

Les Grecs disaient aussi que Déméter a institué les mariages parce que le mariage est semblable au labour (53).

Les labours et le tissage

Le labour est par excellence le travail de l'homme, il n'a pas d'autre nom dans tout le Nord de l'Afrique que « l-*kh*edma » — le travail.

Le travail de la femme, son occupation par excellence, c'est le tissage, qui porte lui aussi le nom de « l-*kh*edma » : par son symbolisme, ses rites, il est le doublet femelle des labours.

Dans l'un des rares mythes cosmogoniques que nous ayons en Kabylie, le tissage a été découvert par Tahittust, femme d'Ahittus, le forgeron qui apprit de Sidna Daud Aheddad le secret de la forge et fonda le village des Ihettusen, chez les At-I*dj*er dans le massif de l'Akfadou.

Tahittust découvrit sur un tas de fumier une peau de serpent au dessin merveilleusement régulier qu'elle voulut reproduire avec du fil de laine. Le premier

(53) V. Magnien : *Mystères* p. 76.
Tertullien : *Contre les Valentiniens* p. 189.

tissu qu'elle fit imitait les longues bandes parallèles des champs kabyles ornés de losanges imbriqués de la peau de serpent : motif repris jusqu'à nos jours par les tisserandes de l'Akfadou et qu'elles appellent « abbu*dh* buzrem » — le ventre du serpent —.

Ce premier tissu c'est « l'ahellal » : vêtement d'épaule que portaient naguère les femmes — une égide que nous étudierons ailleurs.

Par le mythe et les traditions, le tissage se trouve comme le labour, mais il est lui-même un labour, un acte de création d'où sortent, fixés dans la laine, les symboles de la fécondité et la représentation des champs cultivés. Porphyre, dans *l'Antre des Nymphes* disait : « Quel symbole conviendrait mieux que le métier à tisser aux âmes qui descendent dans la génération (54) ».

Le symbolisme du tissage est celui des noces et des labours qui, sur leur plan respectif, mettent en œuvre l'éternelle fécondité. Le jour de l'installation du métier à tisser doit être, comme pour l'inauguration des labours, un lundi ou un jeudi vers le dixième jour de la lune. Le fil de chaîne, « wustu », a reçu une préparation spéciale : avant l'ourdissage du métier, la maîtresse de maison met à cuire dans une marmite pleine d'eau, des fèves, de l'orge et du blé ; la marmite est couverte d'une claie de branches de caroubier sur laquelle elle pose le fil de chaîne comme pour le cuire à la vapeur, « afin de le rendre plus résistant ». Cette préparation rappelle les « uftiyen » composés des mêmes graines bouillies que les Kabyles partagent au soir des premiers labours.

Après la préparation de la lisse, un rite d'offrande intervient qui correspond à l'offrande au premier sillon : l'ouvrière dépose aux deux extrémités de l'en-

(54) Porphyre : *L'Antre des nymphes* trad. Saint-Yves p. 15.

souple inférieure, quelques morceaux de galette dont ses aides reçoivent une part qu'elles emportent chez elles — un rite analogue au « pain de charrue » —. L'ouvrière ne peut en manger car elle doit s'abstenir de toute nourriture sèche afin que le fil de chaîne ne se brise pas. Au repas du soir, elle mangera les céréales et les fèves qui ont cuit dans la marmite sur laquelle le fil de chaîne a été déposé : repas analogue au repas du soir des labours.

Dans toutes les régions étudiées, il ne peut y avoir deux métiers à tisser sous un même toit, deux araires dans un même champ, deux mariages dans un même village : de même, les femmes redoutent que deux naissances se produisent en même temps. Les labours, le tissage, le mariage, comme la naissance, sont des opérations qui captent la force bénéfique à la fois fécondité et vie, principe essentiel de toute prospérité. Leur mise en œuvre est dangereuse pour les vivants et des rites de protection entourent le laboureur comme le tissu en cours de confection.

Pendant l'ourdissage du métier à tisser comme pendant les labours, il est interdit de faire sortir de la maison du feu ou de la braise, la femme ne doit pas nouer ses cheveux devant le métier à tisser, ou lorsqu'elle accompagne son mari au champ le jour de l'inauguration des labours : elle les laisse aussi flotter sur ses épaules au cours des danses qui accompagnent le mariage, danses dont le balancement de la tête constitue le motif essentiel et qui portent dans certaines régions de l'Est et du Sud algérien le nom significatif de « danses des cheveux ».

D'autres faits plus précis viennent souligner encore cette parenté du tissage et des labours.

Chez les Aït-Hi*sh*em, c'est le chef de la famille chargée de l'inauguration des labours dans un village qui

donne à la femme qui veut commencer un tissage une poignée de laine et une poignée de poils de chèvre.

La chaîne une fois montée sur le métier porte le nom de « 'allām » qui est, nous l'avons vu, le nom du premier sillon dans le champ, celui qui délimite les parcelles et assure, face aux Invisibles et à la Cité des hommes, la prise de possession de la terre.

Les points d'intersection des deux nappes de la chaîne où sont glissés des roseaux, sont des âmes « er-ruh ».

La femme prête serment en disant :

« haq aze*thth*a aggi, bu-sebe'a rrwah »
— par ce métier aux sept âmes —

La femme fait passer les fils de trame entre les fils de chaîne de droite à gauche, comme le laboureur jette son grain dans les parcelles délimitées par le premier sillon « 'allam » ; elle tasse les fils au fur et à mesure à l'aide d'un peigne de fer dont les dents forment un angle droit avec le manche : « aya*zh*il » en Kabylie Maritime, « tim*sheth* » dans la région de Fort-National. Ce peigne, nous l'avons vu, est, dans certaines régions, déposé un instant avec les offrandes au début du premier sillon, afin de participer au renouveau que les labours vont donner à toute chose ; il est le doublet femelle du soc de l'araire et, comme lui, est l'œuvre du forgeron. Le soc et le peigne symbolisent à eux seuls l'union de l'homme et de la femme.

Le tissage s'inscrit dans le même cycle saisonnier que les labours : tout ouvrage sur le métier doit être terminé pour le début de janvier, c'est-à-dire lorsque les champs commencent à verdir. Si, malgré tout, la femme doit continuer son tissage plus avant dans le printemps, le métier sera dégarni du tissu en cours la nuit du Jour de l'An, au seuil de l'année nouvelle

qui marque aussi la date limite des labours ; faute d'observer cette précaution, disent les traditions, qui vont de l'Aurès aux Beni Snus, un être humain ou un bœuf viendrait à mourir, puisque le rythme de la fécondité aurait été rompu (55).

De toutes les pièces de laine que tissent les femmes, la couverture est la plus importante, c'est l'un des meubles essentiels de la maison. Elle couvrira le couple de ses ornements symboliques et le protégera du froid ; le mort était emporté naguère vers la tombe dans une couverture de laine ornée, comme l'ancien vêtement des femmes, de bandes parallèles qui rappellent les champs cultivés et le triple sillon orné des losanges de la peau de serpent que Tahittust, la femme du forgeron, vit un jour sur un tas de fumier, c'est-à-dire sans doute comme le laisse entendre le vieux mythe kabyle, sur la matière en putréfaction d'où la vie jaillit à nouveau.

L'Islam a bien souvent remplacé la couverture de laine par une civière de bois : le souvenir en persiste, plus tenace que l'usage et, avec lui, le lien qui unit le labour au tissage et à la forge, au mariage et par-delà, aux morts, source de fécondité.

Le labour et les rites de passage

Par les symboles qu'il met en œuvre, le labour est proche du mariage. Bien plus, il semble que l'union des hommes doive précéder et accompagner les labours : l'exemple des graines de semence gardées sous le lit conjugal est significatif en lui-même : un autre exemple vient l'appuyer, dont Doutté soupçonnait l'existence sans avoir jamais obtenu d'autres précisions (56) : je veux parler de la « nuit de l'erreur », comme disent les musulmans orthodoxes, la « nuit de la connaissance » comme la nomment ceux qui l'observent.

(55) Mathéa Gaudry : *La femme chaouïa de l'Aurès* p. 256. Destaing : *L'Ennayer chez les Beni-Snous,* Revue africaine, 1905, nº 69.

J'ai pu étudier cette coutume dans la région de Tacheta en 1952, où elle était observée dans deux fractions, à ma connaissance, les Ulād 'addi et les Ulād Ma 'affa — l'une des régions déjà citée où j'ai pu également localiser la « bärrita » — la coiffure sacrée des labours.

Pour ces deux fractions, les labours semblent avoir été précédé d'un rite d'accouplement collectif entre jeunes gens et jeunes filles venant d'atteindre l'âge de la puberté, c'est « lilt el 'arafa » — la nuit de la connaissance —.

Jusqu'en 1954, les jeunes filles venant d'atteindre l'âge de la puberté se rendaient dans les cimetières et partageaient, sur les tombes, du pain et des figues qu'elles offraient aux enfants et aux passants — aux représentants de l'Invisible —. Puis, dans la soirée, elles organisaient une quête comminatoire, allant de maison en maison, en chantant le refrain suivant :

« 'arafa ! 'arafa !	— arafa ! arafa !
el 'arafa *dj*etkum	l'arafa est votre ancêtre
wa *dj*etkum elmrahkum	votre ancêtre et votre joie
el mra wa re*dj*äl taïfi ess-[*gh*ar	la femme et l'homme et [les jeunes
il'abu el 'arafa	jouent à l'arafa
el 'arafa *dj*et elmrahkum	l'arafa vient pour votre joie
'atenä edgig	donne-nous de la semoule
na'atik ulid »	nous te donnons un enfant.

Le lendemain, à la même heure, elles recommençaient

(56) Doutté : *Magie et Religion* p. 558. Trenga : *Les Branès,* Archives berbères t. I p. 299.

leur quête en substituant aux deux derniers vers de leur complainte les vers suivants :

« 'atenä l*eh*am	— donne-nous de la viande
na'atik luhem »	nous te donnerons le ventre.

Les jeunes filles vont ensuite dans le sanctuaire du saint protecteur et, le troisième jour, préparent un repas avec les dons qu'elles ont recueilli. Au coucher du soleil, les jeunes gens nubiles de l'année se rendent également au même sanctuaire : le repas est pris en commun à la lumière de bougies ou de lampes de terre qui sont éteintes ensuite « afin que ces unions ne soient pas fécondes », contrairement à ce qui se passe lors de la consommation du mariage. Au matin, jeunes filles et jeunes gens se séparent et rapportent chez eux les restes du couscous de la veille que leurs pères mêleront au grain des semailles au début du premier sillon.

Ce rite avait lieu naguère la veille de la fin du jeûne du Ramadhan, mais par son symbolisme il est étroitement apparenté aux labours et aux rites de passage : unique dans les régions étudiées, il n'est que le cas extrême du symbolisme sexuel des labours, comme la coiffure du « roi agraire » dans la même région n'est qu'une illustration haute en couleur du rituel de l'inauguration des labours tel qu'il se pratique d'un bout à l'autre de l'Algérie. Il ne faut cependant pas conclure trop rapidement à l'impossibilité de trouver ne fût-ce que le souvenir de faits semblables en Afrique du Nord.

E. Laoust, dans ses *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, décrit une quête comminatoire analogue : « A Tlemcen, des quêtes semblables s'observent encore à l'aïd el Kebir. Les jeunes filles pauvres seules y prennent part.

Par petits groupes, elles vont demander l'aumône en psalmodiant dans le corridor des maisons la petite chanson que voici :

'arfa 'arfa	— 'arfa 'arfa
mbarka maimuna... (57)	bénie soit celle qui donne.

La complainte se termine par la même promesse : « puisse Dieu te donner un fils ».

Nous devons noter ici le mot « maimuna », que Laoust a traduit par « jour de bénédiction et de bonheur », qui me paraît devoir être traduit par « celle qui donne » — d'une racine arabe M W N — rappelant aussi le nom de Mimun qui s'applique à tous les forgerons et désigne plus particulièrement, comme nous l'avons vu, le Roi des Gnomes. Le mot « arafa » mentionné en tête de la complainte des jeunes filles du douar de Tacheta, avant la « nuit de la connaissance », et de celles des jeunes filles de Tlemcen qui, du moins d'après l'étude de Laoust, n'a pas d'autre but que d'accompagner une quête comminatoire, peut se rapprocher du mot « el-'arif » déjà signalé par le R. P. Jaussen dans ses *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (58) : chez ces nomades, c'est le nom de la première pluie, ce qui n'est pas le cas en Algérie où ce mot, lorsqu'il est employé, est considéré comme se rapportant à l'avant-dernière nuit du jeûne du Ramadan, lorsque la fin du jeûne a été décidée à date certaine.

On peut en effet rapprocher ce nom du sé-

(57) E. Laoust : *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères*, extrait d'Hesperis, 1921, p. 413.

(58) Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab* p. 323.

mitique commun « 'a R F » — qui couvre un substantif dérivé « 'arif » — nuages — et un verbe signifiant dégoutter, couler goutte à goutte.

Il s'agit donc d'une quête comminatoire effectuée avant les labours, dans un passé dont le souvenir est perdu pour les paysans, quête comminatoire analogue à celles que nous étudierons plus loin et qui sont encore accomplies à l'occasion des rogations de la pluie.

Le vieux mot sémitique « 'arafa » s'est confondu avec son homonyme arabe qui signifie connaître, connaissance : mais le rituel s'est conservé, sans doute inchangé, comme ailleurs est restée inchangée une très ancienne formule de bénédiction des labours.

La rencontre des jeunes gens et des jeunes filles au cours de la « nuit de la connaissance », dans la région de Tacheta, n'a fait que prolonger et maintenir de très anciennes coutumes méditerranéennes. Nicolas de Damas signale une fête semblable chez les Dipsolibyens du Sud Tunisien, avant l'inauguration des labours : « Ils se réunissaient, hommes et femmes, un jour déterminé qui suivait le coucher des Pléiades. Après un repas, hommes et femmes se rejoignaient dans une caverne et, les lumières éteintes, chacun prenait possession de celle sur laquelle il tombait (59) ». De même saint Augustin nous rapporte que, de son temps : « On priait Juno Cœlestis avec ferveur et, devant elle, on commettait des obscénités (60) ». Léon l'Africain signale une fête semblable à Hain Lisnam (« 'aïn el asnam — la fontaine aux idoles —) dans les montagnes à vingt kilomètres au Sud de Sefrou : « Hommes et femmes se réunissaient à la tombée de

(59) M. Fernand Benoit : *Survivances méditerranéennes chez les Berbères,* Revue Anthropologique, 1930, p. 285 note 4. Hérodote : IV. 197 2.

(60) in Laoust : *Feux de joie,* op. cit. p. 415.

la nuit à une certaine époque de l'année dans un temple. Quand ils avaient accompli leurs sacrifices, ils éteignaient les lumières... (61) ».

Cette « nuit de la connaissance » est peut-être le souvenir de mariages collectifs tels qu'ils se pratiquaient dans l'ancienne Crète. Strabon, dans la partie de son œuvre qui concerne la Crète, les mentionne de façon précise : « On oblige à se marier au même moment tous ceux qui ont été séparés en même temps de la foule des enfants... (62) ».

Les rites de labour sont proches des rites du mariage, les symboles sont les mêmes, aussi l'automne est la saison préférée des mariages qui semblent, dans la pensée des paysans du Nord de l'Afrique, devoir précéder les labours.

La lampe de terre que la femme du laboureur porte allumée sur sa tête au matin des premiers labours, est aussi portée devant la jeune mariée qui va à cheval, en cortège, rejoindre le domicile conjugal : la lampe brûlera toute la nuit lors de la consommation du mariage, comme elle reste allumée pendant le tracé du premier sillon.

A l'arrivée de la jeune mariée, sa belle-mère lui tend une cuvette pleine d'eau afin qu'elle en asperge les invités et les assistants, puis le van plein de figues et de fruits secs comme au jour des labours, dont elle sème le contenu derrière elle sur les enfants qui se bousculent pour prendre leur part.

Parfois, cette cérémonie peut avoir lieu, comme dans l'Akfadou, en Kabylie, sept jours après la consommation du mariage, lors du premier puisage de l'eau

(61) Léon l'Africain : *Description de l'Afrique* t. I p. 311.

(62) Strabon : X, 20, 482.

par la jeune mariée à une source bénéfique ou à une fontaine voisine.

Les paysans savent que le van a, dans les deux cas, la même signification : « ta*gh*erbalt teslit » — le van de la mariée — et « ta*gh*erbalt g-iu*dj*iben » — le van de l'automne —.

Sans doute l'aspersion par l'eau est absente du rituel des labours, afin, disent les paysans, que la pluie ne noie pas les grains. Les rites accomplis sont donc parfaitement compris par leurs acteurs et consciemment modifiés afin d'être mieux adaptés à leur objet précis.

Arrivée au domicile conjugal, la jeune mariée va s'asseoir sur une natte sur laquelle ont été répandues des poignées de fèves et de blé afin que sa progéniture soit composée uniquement de garçons — ibbawen — les fèves — « ir*dh*en » — le blé — sont des masculins en berbère.

Nous retrouvons la lampe de mariage portée processionnellement, la distribution de fruits secs ou de certains beignets gonflés « sfen*dj* » que la femme offre également au jour des labours, ou lors du départ d'un jeune enfant pour son premier marché et, quelques mois ou quelques années plus tard, lors de sa circoncision : rites qui le font passer de la société des femmes dans la société des hommes, rites qui sont des initiations, c'est-à-dire des contrats passés avec l'Invisible par la lampe allumée qui l'appelle et le fixe, par la nourriture partagée avec les mendiants, les voyageurs, les passants inconnus, ses messagers sur terre.

Le symbolisme est le même dans l'aire immense que recouvrent dans le monde l'araire et la culture des céréales.

En Mysore, dans l'Inde, le fiancé creuse autour de l'autel du mariage élevé au pied d'un figuier, un sillon

circulaire avec un soc de charrue en miniature (63) ; et le Yajur Véda parle de « la graine » semée dans le vagin du champ (64) ».

Dans la Grèce ancienne, le van intervenait dans les cérémonies du mariage où il était porté plein de graines et de fruits (65).

Chacun des fruits de l'offrande du labour ou du mariage a son sens particulier. Les fèves représentent les enfants mâles à venir ; de nombreuses traditions confirment et expliquent ce rapprochement. D'après Pline, la fève est employée dans le culte des morts parce qu'elle contient les âmes des morts (66). Les figues sèches ont une signification analogue : leur nom, « tibe*kh*sisin », est devenu à ce point synonyme de testicules qu'il ne s'emploie pas dans la conversation courante et s'est trouvé remplacé par le nom de leur saison : « le*kh*rif », l'automne. Pleines de graines innombrables, elles sont un symbole de fécondité et, sont à ce titre, l'offrande déposée sur les rochers, les termes et les sanctuaires des génies gardiens et des Invisibles : offrande que peut partager le voyageur dans le besoin parce qu'elle est le don de l'Invisible.

La grenade est, nous l'avons vu, le symbole par excellence de la féminité. Au Chenoua, près d'Alger, lorsqu'un enfant naît, le placenta est enterré au pied d'un figuier si c'est un garçon qui est venu au monde, au pied d'un grenadier si c'est une fille.

(63) J. Boulnois : *Le caducée et la symbolique dravidienne.*

(64) *Yajur Véda* : IV, 2, 5.

(65) *Dict. des Antiquités* : t. V première partie p. 627 art. Vannus. A. Jarde.
Martin P. Nilsson : *Greek Popular Religion.*

(66) Pline : *Hist. Nat.* XVIII, 38.

Lors d'un mariage, le reste du « henné » qui a servi à parer la mariée sera enterré au pied d'un grenadier et, le lendemain des noces, l'eau qui a servi à laver les vêtements tachés de sang de la jeune vierge déflorée, est répandue au pied d'un grenadier.

Pour les paysans du Chenoua, l'offrande déposée dans le premier sillon a un sens précis : des caroubes pour les fèves, des figues sèches pour le blé, des grenades pour l'orge, qui, elle, est féminine « timzin ».

Chez les Romains, la branche de grenadier était la coiffure traditionnelle des mariées (67). A Eleusis, la grenade était fruit sacré, interdite aux initiés parce que symbole de fécondité elle porte en elle la faculté de faire descendre les âmes dans la chair (68) ; mais elle était, nous l'avons vu, le symbole d'Héra, la mère des dieux. Dans les traditions shi'ites, le grenadier est né des pleurs de Lalla Fatima, fille du Prophète, en apprenant la mort de ses fils Hassan et Hossein : mort que les Shi'ites considèrent comme nécessaire pour le rachat des péchés des hommes. C'est un élément important qu'il faut souligner, car l'Islam arrivé dans le Nord de l'Afrique était l'Islam shi'ite des Fatimides, tout chargé d'anciennes traditions méditerranéennes qui, dans ces montagnes, ont trouvé pour s'implanter de nombreuses pierres d'attente dont le rituel agraire n'était pas la moindre.

La licence qui entoure les labours, les plaisanteries qu'échangent les hommes lors du repas communiel ou pendant toute la saison « humide » en se réunissant à la forge, cette obscénité d'automne se retrouve dans de nombreuses coutumes de mariage.

(67) *Dict. des Antiquités* : t. III 1re partie p. 685 art. Juno J. A. Hild.

(68) S. Reinach : *Cultes et mythes* t. V p. 72.

Chez les At-Yenni, en Kabylie, lorsque la jeune mariée va puiser de l'eau pour la première fois, elle sème derrière elle ce qui reste du contenu de la « ta*sh*ullet », une petite outre en peau contenant des fruits secs qu'elle a donnée à son mari en entrant dans la chambre nuptiale, la même outre que porte la femme du laboureur, dans la même région, et qui contient l'offrande, au premier sillon, composée des mêmes fruits secs. Les enfants se précipitent pour ramasser les friandises et jettent à leur tour sur la mariée du crottin d'âne « pour la fumer », pour la rendre féconde.

Pendant la veillée qui suit la consommation du mariage, chez les Beni Snus, dans l'Ouest algérien, les invités doivent dire toutes sortes de plaisanteries obscènes au mari qui vient les accueillir : la mariée en tenue d'apparat, derrière une tenture, ne doit pas en rire. Cette coutume se retrouve sous bien des aspects avec le réveil ou le petit déjeuner de la mariée dans tous les folklores, dans toutes les traditions populaires d'Europe dans la même zone des céréales et de l'araire. Et Catulle y fait allusion dans son poème *Io Hymen*.

Les aliments qui accompagnent l'ouverture des labours sont les mêmes que ceux partagés lors de tous les rites de multiplication et de fructification. Aliments bouillis, aliments qui gonflent à la cuisson : céréales, légumes secs, crêpes à feuillets multiples ou beignets spongieux, ils doivent être partagés avec l'Invisible, avec les voisins et entre les membres d'une même famille comme pour affermir l'alliance des hommes entre eux et des hommes avec leurs génies gardiens.

Le même plat accompagne le mariage, la naissance d'un garçon, la circoncision et les labours, parce que ce sont des événements bénéfiques qu'il faut placer sous le signe de la fécondité.

Chez les At-Yenni, le repas partagé avant les labours

porte le nom d'« uftilen » ; c'est une bouillie de céréales et de légumes secs que l'on servira également après la naissance d'un garçon et après la circoncision, pour que les enfants soient des mâles. Si c'est une fille, le repas sera composé de « tihrifin », qui sont des crêpes cuites à l'étouffée, afin que cet événement fâcheux ne se reproduise plus.

Cependant, dans la pensée méditerranéenne et sans doute dans le monde conçu par l'homme des céréales, la graine bouillie est le symbole de la fécondité venue des morts, donc l'offrande faite aux morts. Le rituel des funérailles entre avec le labour et le mariage dans une même équation où mort et fécondité sont des valeurs constantes.

Il y a deux attitudes en face de la mort : celle des proches parents touchés par la présence du mort, qui doivent accomplir pour se protéger des rites d'arrêt ; celle des voisins qui bénéficient de la première offrande faite par le mort, ou tout au moins faite en son nom. Nous retrouvons la même différence d'attitude au moment des labours : attitude du laboureur qui va affronter le champ en friche et amener sur lui la présence fécondante des morts, donc en contact avec la mort ; attitude des parents qui partagent le premier repas des labours, augure de l'abondance future de la terre.

A Wād-el-had dans le Zakkar, le soir des funérailles, la famille partage de la galette d'orge non levée avec de l'huile et des figues sèches qui sont, nous l'avons vu, l'offrande de choix réservée aux morts. Les invités et les parents éloignés partagent « imensi tamedalt » — le repas de l'enterrement — ou « imensi u*zh*ekka » — le repas de la tombe — qui comprend du couscous — semoule d'orge gonflée à la vapeur — avec des légumes secs bouillis.

Pour les labours, le maître de maison mange seul, à l'écart, une galette d'orge trempée dans l'huile avec

des figues sèches, pendant que les voisins et les femmes partagent un repas de couscous ou de « iuzan » — bouillie de céréales cuites à l'eau et délayées dans du lait sucré —. Son attitude est celle des proches parents d'un mort, le jour des funérailles.

Trois jours après les labours, le maître de maison et sa femme partagent le reste de l'offrande au premier sillon : fèves et grains de blé bouillis dans l'eau d'une source sacrée ; de même, trois jours après les funérailles, se déroule un rite dit : « tuzza bwakal », rite réservé aux femmes, qui déposent sur la tombe une galette d'orge non levée et une cruche d'eau : dans un cas, il s'agit de promouvoir la croissance du blé et de l'orge mis en terre en faisant bouillir et en mangeant le reste de l'offrande au premier sillon, signe tangible du contrat passé avec l'Invisible ; dans l'autre cas, il faut entretenir pendant encore quelques jours l'âme végétative du mort près de sa tombe, les femmes versent de l'eau sur la terre qu'elles tassent avec la paume de leurs mains, la galette est offerte à un mendiant messager de l'Invisible. Quarante jours après la mort, la famille du défunt partage un repas cuit à la vapeur accompagné de légumes secs bouillis, car l'âme du mort, délivrée de la tristesse d'avoir quitté la terre, est venue prendre place près du foyer familial parmi les Invisibles gardiens.

Les interdits des labours

Les labours ouvrent une période de l'année consacrée à la terre et à la germination. Des interdits entourent cette période, les uns particuliers au jour même de l'ouverture des labours, les autres étendus à toute la partie humide du cycle annuel.

Pendant le tracé du premier sillon, le laboureur doit

rester silencieux, comme restent silencieuses les femmes qui ourdissent le métier à tisser, et muets les hommes qui creusent la tombe. Il ne peut se retourner ni revenir sur ses pas, de même que les hommes d'un cortège funèbre ne peuvent se retourner : des forces invisibles sont présentes qui pourraient être blessées d'un mot prononcé à la légère ou s'irriter d'avoir été aperçues, à la dérobée, par dessus l'épaule.

Les mêmes interdits ont été signalés en Méditerranée orientale (69) ; ils expliquent la condition posée à Orphée descendant aux enfers.

Le premier jour des labours, il est défendu à toute la maisonnée, à tout le village, de faire sortir du feu des maisons. Le même interdit est observé lorsqu'une femme vient d'accoucher, lorsqu'une vache vient de véler, ou lorsqu'il y a un mort, c'est-à-dire à chaque événement qui rend la présence des Invisibles plus sensible aux hommes.

Les femmes ne peuvent se farder, pour les labours comme pour les funérailles : elles ne peuvent se teindre les mains et les pieds au henné, s'ombrer les paupières de sulfure d'antimoine, « ta*zhzh*ult », ni rougir leurs gencives et leurs lèvres de racine de noyer, « agusim ».

Pendant les trois premiers jours des labours, comme pendant les trois premiers jours du deuil, la maison ne doit pas être balayée, « afin que l'abondance ne soit pas chassée », dit-on pour les labours, « afin de ne pas offenser l'âme du mort », dit-on pour les funérailles ; mais les paysans englobent dans un même interdit, une même attitude pour la même présence invisible près du foyer.

Les femmes évitent de procéder à de grandes ablu-

(69) Pope Petrovic : *La vie et les coutumes de la Skopska Crna Cora.*

tions pendant sept jours après l'ouverture des labours, « afin que la pluie ne noie pas le grain dans les champs », comme elles restent sept jours sans se laver après les funérailles « en signe de deuil », attestant ainsi la polarité magique de la femme, son identité avec la terre.

Dans les deux cas, les vêtements ne sont pas lavés pendant quarante jours.

Depuis le premier jour des labours, et pendant une durée qui varie suivant les régions de trois à sept jours, l'homme laisse croître cheveux et barbe, et les femmes ne s'épilent plus ; celles qui ont des cheveux courts ou mal plantés ne se découvrent plus la tête, car la terre, sensible pendant la période de germination comme une femme enceinte, donnerait des épis clairsemés et mal venus. La femme ne doit pas laisser le feu s'éteindre, ni ôter les cendres du foyer : les Génies gardiens viennent s'y réunir ; de plus, comme au soir des funérailles, hommes et femmes doivent rester chastes.

Jusqu'au printemps, jusqu'au terme de la germination, les maisons ne sont pas blanchies, car le blanc éclatant est opposé à l'humidité, les femmes ne font pas de poteries, car modeler l'argile c'est modeler la terre, faire cuire l'argile c'est brûler la terre et les graines qu'elle porte.

Interdits de deuil et interdits des labours sont identiques : les premiers sont à l'échelle humaine et durent jusqu'au repas du quarantième jour « tarbut 'arbaïn wussan », les seconds s'inscrivent dans le cycle de l'année et durent jusqu'au printemps — jusqu'à ce que les épis soient verts dans les champs. Pendant ces périodes, l'homme doit éviter les gestes qui pourraient nuire à la fécondité de la terre, empêcher le blé de germer, le mort de renaître à une vie nouvelle.

Pendant la première période du deuil, il s'agit tout

d'abord de séparer l'homme de la terre et de ses biens terrestres, d'où des rites de rupture, de séparation ; le tissage est interdit à ce moment, car l'âme errante pourrait se prendre dans l'entrecroisement des fils qui, nous l'avons vu, porte le nom de « erruh » — l'âme — ; le mariage aussi est interdit, car il pourrait donner à l'âme la nostalgie des choses terrestres. Les rites du labour, comme ceux qui entourent le tissage et le mariage, attirent la fécondité venue des morts, mais des morts apaisés devenus gardiens du foyer. Une longue période de l'année s'ouvre pendant laquelle la femme va porter son fruit, le métier se couvrir de laine, la terre produire les récoltes nouvelles, dons de l'inépuisable fécondité des morts, symboles de leur résurrection.

III

TAFSUT
LE PRINTEMPS

Le printemps est une période de transition, donc magiquement dangereuse, entre l'hiver et l'été, entre le cycle humide et le cycle sec de la vie des champs et de la vie des hommes. A ce titre, il est, plus que les autres saisons, entouré de rites protecteurs.

« Tafsut » — le printemps — vient d'une racine « F S » qui signifie défaire, étirer la laine avant de la filer, s'épanouir ; la même racine donne, en Kabylie, le mot « tafsa » qui désigne la femme enceinte. Dans les champs verts, les épis sont à peine gonflés et ont besoin de pluie pour mûrir, les collines se couvrent d'herbe tendre comme pour accueillir le bétail sorti de sa stabulation hivernale, le lait nouveau emplit les cruches de terre ; conçus aux mariages du début de l'automne, les petits des hommes naissent, participant eux aussi aux rites de protection qui entourent la jeunesse du monde, son épanouissement.

Les rites du premier jour

Les traditions populaires de la Méditerranée s'accordent pour fixer le premier jour du printemps au 15 février julien — 27 février grégorien.

Ce jour-là, les paysans se rendent à leurs champs. « ad imagren tafsut » — ils vont à la rencontre du printemps —, les enfants les accompagnent, ornant des premiers narcisses cueillis leurs calottes de laine ; ils reviennent avec le « printemps » — des brassées de thym et d'églantines —, en chantant :

« Tafsut ! tafsut !	- Printemps ! printemps !
a ne*dj*u*dj*ug am tafsut	Nous fleurirons comme le [printemps
a nettnernai am tagut	Nous grandirons comme la [brume
di l-'anaya n-*dj*ebrayen l*gh*ut ! »	Avec la protection de Ga- [briel le puissant !

Ce chant des enfants des At-Yenni et des At'aissi a une variante chez les At-Mengillät, dont le sens est identique : associer les enfants aux épis verts dans le champ, aux brouillards humides du ciel sous la protection de l'Archange Gabriel :

« ad kuffute*gh* am tagut	Je m'élèverai comme la [brume
ad *dj*u*dj*uge*gh* am tafsut	je fleurirai comme le prin- [temps
di l-'anaya n-*dj*ebrayen [l*gh*ut ! »	sous la protection de Ga- [briel le puissant !

Vingt jours plus tard, le 7 mars julien, les femmes préparent deux plats pour le repas du soir, du moins dans la région d'Azazga en Moyenne Kabylie : des « a*sh*ebbwa*dh* » — crêpes émiettées et mises à gonfler dans du lait chaud — et des « ti*gh*rifin » — crêpes préparées à l'étouffée dans un poêlon couvert. Le premier de ces plats est une nourriture humide qui symbolise l'abondance du lait nouveau, l'autre est une nourriture sèche, qui porte en l'occurrence le nom particulier de « imensi ibela'a*sh* » — le dîner des insectes — ; une crêpe est déposée sur le seuil pour empêcher l'éclosion des œufs d'insectes. Ce dernier plat est préparé également, lors de la naissance d'une fille, pour empêcher la répétition de cet événement fâcheux.

Ce repas du soir est un rite de changement de nourriture, avec prise solennelle des nouveaux aliments : lait et crêpes ; le présage d'arrêt et de stérilité est rejeté sur les insectes, considérés comme des commensaux dangereux de la maison dont la fécondité risque d'être nuisible, à la prospérité de la famille et de l'étable.

Tout l'hiver, le bétail a été conduit aux champs vers le milieu de la matinée et ramené à l'étable avant le coucher du soleil. Le milieu du jour est considéré pendant cette période comme un moment particulièrement dangereux : le coucou chante, son cri remplit d'un trouble indéfinissable les animaux au pâturage et le lance en courses folles à travers la forêt, hors d'atteinte du berger.

Quarante jours après le début du printemps, la « *dj*ema'a » — se réunit et fixe le nouvel horaire du pâturage — « tarurit bwuzäl » —, le milieu du jour. Le bétail est conduit au pâturage à l'aube, ramené à l'étable vers neuf ou dix heures du matin, il retournera au pâturage vers trois ou quatre heures de l'après-midi, pour rentrer à la nuit tombante, ayant ainsi évité

la grande chaleur du jour. Les heures sont plutôt des moments de la journée, fixés par le soleil ; « tfukt » désigne le soleil en tant que corps céleste visible et, par extension, les moments de la journée où il est visible : lever et coucher ; « azal » désigne la chaude lumière du soleil, son éclat et, par extension, le jour opposé à la nuit.

Le début de ce cycle nouveau est fixé en lune croissante, comme pour les labours et le tissage, un lundi ou un jeudi : c'est le début d'un cycle de fécondité pour le lait et pour le troupeau.

Au départ du troupeau, la maîtresse de maison dépose à droite et à gauche de la porte d'entrée le soc et le peigne à tasser les fils dans le métier à tisser ; à droite, près du soc, elle prépare un petit feu de bouse de vache séchée, « time*gh*rit », qu'elle entretiendra pendant trois jours ; en l'allumant elle dit :

« am*dj*er-iu, am*dj*er annäs	— Ma faucille, la faucille des autres
yi*bh*wi ufellah dug wam- [mäs	que le fellah met sur les [reins
ai-d-hejbe*gh* d-e*dh*han-iu	J'ai protégé mon beurre
af s-ut umm-qiäs. »	de celles qui portent bra- [celet.

Le soc de l'araire et son doublet, le peigne du métier à tisser, empêchent « *thith* » — le mauvais œil — d'entrer dans la maison, car ils sont pointus ou garnis de pointes et symboles de fécondité ; de même, la bouse de vache enflammée est à la fois source du feu purificateur et destructrice de charmes, tout particulièrement des charmes lancés par les sorcières qui se servent de la bouse de vache pour « voler » le lait. Les « femmes qui portent bracelet » sont les femmes des semi-nomades, venus des Hauts Plateaux jusqu'en Kabylie au

cours de l'« 'a*sh*aba » — la montée estivale vers les pâturages du Nord — : elles portent de minces bracelets de cheville tout au long de leur vie quotidienne, différents des très larges bracelets, parfois véritables cnémides d'argent, que portent les femmes kabyles les jours de fête. Les femmes des Hautes Plaines sont « étrangères » en Kabylie, par la langue, le costume et le mode de vie, donc réputées sorcières.

Lorsqu'elles vont dans la matinée à la rencontre des troupeaux, les femmes kabyles sont parées de leurs bijoux et fardées comme pour un mariage, elles vont dansant et chantant dans les bois, dénichant des œufs de perdrix dont elles font, ce jour-là, une invraisemblable consommation : plusieurs douzaines chacune.

La perdrix est en effet, dans la poésie populaire kabyle, le symbole de la grâce et de la beauté féminines. Dans les chants, « tasekkurt » — la perdrix — désigne la bien-aimée, comme l'amant est appelé « chasseur de perdrix » : manger des œufs de perdrix au début du printemps est un régime destiné à assurer la beauté physique, c'est aussi un charme d'amour.

Le troupeau retourne aux étables à « azal ame*zhzh*yan » — la petite chaleur, neuf ou dix heures du matin —, entouré par les bergers et les femmes aux bras chargés d'herbes sauvages et de fleurs. Les bergers cueillent un peu de toutes les herbes de la forêt, mais surtout des épineux en fleurs, « taziba », dont ils font de gros bouquets dits « azal » — la chaleur du jour. Tout au long de la route, ils en accrochent au-dessus de la porte des sanctuaires rencontrés. Les femmes poussent leurs cris de joie « illiliwen » et portent des brassées de bruyère fleurie — leur provision de balais pour toute l'année. De retour chez elles, elles en suspendent des touffes au-dessus de la porte de la maison et de l'étable, afin d'écarter tous les maux qui peuvent atteindre bêtes et gens, maux dont le cri du

coucou est le signe. Elles frottent avec de jeunes pousses d'arbres les ustensiles qui servent à la traite du lait et à la préparation du beurre, et lient des touffes de bruyère à la gourde qui sert de baratte.

Toutes les plantes sauvages sont cueillies ce jour-là, sauf la scille qui veille sur les limites et les tombes, et ne peut être coupée.

Le repas du soir comprend des « a*sh*ebbwa*dh* » — crêpes gonflées dans du lait — symbole alimentaire destiné à assurer la fécondité des troupeaux et l'abondance du lait. Pour la première fois de l'année, un fromage cuit, « tiklilt », est préparé, aliment, sans doute, mais aussi charme destiné à assurer la continuité du lait, et la conservation de son abondance pendant toute la saison sèche. Le même plat est préparé par la maîtresse de maison lors de la naissance d'un veau, mais au lieu d'être confectionné avec du petit lait comme celui servi au repas cérémoniel du premier jour du printemps, il est fait avec le colostrum de la vache, et a la même valeur symbolique : assurer la continuité du lait et la survie du petit veau. Parfois aussi, comme chez les Aït Frausen, le repas du soir comprend une purée liquide de févettes légèrement grillées avant d'être broyées au moulin de pierre, assaisonnée d'ail, d'oignon et de thym fraîchement cueilli dans la montagne. Dans tous les cas, il y a prise d'une nouvelle nourriture annonciatrice d'un cycle nouveau.

Au printemps, les oiseaux de proie quittent leurs rochers pour voler en plein ciel, eux aussi porteurs des signes du temps nouveau. Lorsque les vieilles femmes les voient pour la première fois, elles ramassent un gros caillou qu'elles tendent vers le ciel, dans leur direction, en disant :

« a n*sh*ta ! a n*sh*ta lbu*dh*i a is*gh*i ! » — cela ! cela de beurre ô oiseau de proie !

Elles mettent ensuite ce caillou sur le couvercle du pot où elles laissent le lait à cailler avant de le battre, et espèrent ainsi avoir une motte de beurre aussi grosse et aussi dure dans le fond de leur baratte.

De même, en Kabylie, lorsque le berger entend le coucou pour la première fois, il ramasse une pierre qu'il met sur sa tête et qu'il garde tout le long de la route jusqu'à l'étable ; là, il la remet à la maîtresse de maison qui la place sur la terrine où elle met le lait à cailler.

La pierre est, nous l'avons vu, une maison-Dieu, c'est-à-dire un fixateur des forces de l'Invisible. L'oiseau de proie est l'un des aspects que revêtent le plus volontiers les génies gardiens. La vieille paysanne qui tend au passage de l'oiseau la plus grosse pierre qu'elle a pu ramasser ne fait que présenter un support à l'Invisible, un présage à son approbation ; de même, le berger, plaçant sur sa tête la même maison-Dieu lorsque retentit le cri du coucou, protège de la folie son troupeau tout entier et ramasse un présage d'abondance en présence d'un messager de l'Invisible ; le chant du coucou a, disent les paysans, la propriété de rendre fou le bétail qui viendrait à l'entendre pendant les heures chaudes de la journée.

Dès le premier jour du printemps, les bergers doivent prendre des précautions pour que les sorcières ne « volent » pas le lait des bêtes dont ils ont la garde, c'est-à-dire ne le fassent pas passer dans le pis d'autres vaches. Ils veilleront à ce que leur canne ne leur soit pas volée, ce qui risquerait de faire diminuer le beurre et le lait du troupeau. En Kabylie Maritime, les bergers vont déposer leur bâton dans le sanctuaire de Lalla 'a*sh*us*h*a, près du village de Mazer, et placent ainsi leurs troupeaux sous la protection de la sainte. Partout, ils veillent avec soin à ce que personne ne

ramasse de la bouse de vache — base de tous les charmes de transfert magique du lait. Les femmes multiplient les précautions et les rites, tout au moins pendant les sept premiers jours qui suivent « tarurit bwuzal » — la fête du printemps.

Rahmani Slimane a décrit certains de ces rites tels qu'ils étaient pratiqués dans la région de Cap Aokas : « A l'approche des bêtes, elle (la maîtresse de maison) dépose dans la cour le trépied en bois « imsenda » auquel on fixe la gourde (à baratter) avec quelques-unes des plantes apportées par le berger, elle répand sous le trépied une poignée de fèves sur lesquelles passeront les animaux, elle accroche au trépied un tamis « ta*gh*erbält ». D'autres fois, elle place au-dessus la peau de mouton « alemsir » qui sert à recueillir la farine sous le moulin à bras et que les indigènes considèrent comme la porte de l'abondance (bab n-erzaq). Elle y pose un soc sur lequel elle brûle une briquette de bouse de vache séchée au soleil. Après le passage des bêtes, elle ôte le trépied et ses accessoires puis, pendant trois à sept jours, elle pose le soc sur la terrine et elle l'enlève seulement quand elle y verse le lait (1) ».

Nous retrouvons dans ces charmes protecteurs, les fèves, symboles des morts et de leur prospérité, le tamis qui, dans tous les rites positifs de fécondité, garde en lui l'abondance qu'il a séparée de la sécheresse, comme il sépare le grain de la poussière. Le soc de l'araire est lui aussi associé aux rites de printemps : placé sur le seuil lors du passage des bêtes, support du feu protecteur ou posé sur la terrine du lait caillé, il continue son rôle en écartant les forces invisibles

(1) Rahmani Slimane : *Le Mois de mai chez les Kabyles*, 1er Congrès de la Fédération des Sociétés savantes de l'Afrique du Nord, Alger 10-11 juin 1935. Revue Africaine T. 75 p. 361.

mauvaises et en attirant celles qui, comme lui, participent de la fécondité de la terre.

Cette variation dans le départ et la rentrée quotidiens du bétail à l'étable n'est peut-être que le souvenir d'un véritable cycle inscrit dans l'année dont la transhumance était l'élément essentiel.

Chez les Beni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam, le premier jour du printemps est le jour choisi pour désigner la montée à l'alpage du troupeau communal des bovins : un même mot « aqedar » désigne à la fois le troupeau et la transhumance.

Tous les hommes du village se réunissent pour faire le compte des bœufs mis par chaque famille dans le troupeau commun et pour déterminer par tirage au sort la maison qui, la première, devra fournir un berger : la relève est assurée ensuite à tour de rôle par chaque famille, dans l'ordre hiérarchique du village dont le point de départ est la descendance de l'ancêtre fondateur.

Le premier jour — dans ce cas précis —, le troupeau part à l'aube dans la montagne vers le lieu-dit « 'azib lemggil » — la ferme du second labour —. Vers trois heures de l'après-midi, le troupeau descend des pâturages du sommet vers le lieu-dit « 'azib lembe*th* » — la ferme de l'étape —, où l'attend le second berger venu du village dans la journée. Le troupeau y passe la nuit sous la garde des deux bergers. Au matin, dès le lever du soleil, le premier berger, sa garde terminée, retourne au village, pendant que le second berger conduit le troupeau vers « 'azib lemggil » et les pâturages du sommet. Le compte du troupeau est fait à chaque relève.

Autrefois, le village faisait un sacrifice au départ et au retour du troupeau, c'est-à-dire au premier jour du printemps et quarante jours après le début de l'automne, à la saison des labours. En général, les pay-

sans sacrifiaient une paire de bœufs à Sidi Yahia u Musa du village de *Dj*ennan, saint protecteur de tous les hameaux alentour. Maintenant, chaque « *kh*aruba » isolée va faire sa « wa'ada » — son sacrifice — au sanctuaire avant de confier ses bœufs au troupeau commun. Mais les paysans n'estiment plus nécessaire de faire des sacrifices ou des dons au moment où le troupeau revient au village ; en effet, disent-ils : « si une bête est morte, le saint s'est servi lui-même, et si le troupeau est revenu intact, c'est qu'il n'avait pas besoin de viande ».

En Algérie, les rites qui accompagnent les troupeaux de moutons et de bovins partant au premier pâturage de printemps, retrouvent d'autres rites analogues célébrés dans toute la Méditerranée, décrits par tous les auteurs spécialistes de l'Antiquité. Si le troupeau passe entre le soc de l'araire et le métier à tisser, c'est que la saison de l'accouplement est venue pour les brebis et les béliers (2), et la course des femmes cherchant des œufs de perdrix nous rappelle que le moment des amours est venu, pour celles qui sont déjà mariées, avec le retour prochain des hommes qui travaillent au loin ; pour les autres, les jeunes hommes vont devenir des « chasseurs de perdrix ».

Des bouquets d'épineux, des branches de genêt fleuri sont suspendus au-dessus de la porte des sanctuaires, de la maison, des étables et des bergeries : chez les At I*dj*er, ces bouquets portent le nom de « ij*dj*igen en tekuh » — les fleurs du coucou —, comme ailleurs en Grande Kabylie ils portent le nom de « azal » — la chaleur du jour. Le genêt épineux est le signe de ce qu'il faut laisser à la porte : la folie provoquée par le chant du coucou, la lourde chaleur de midi qui peut

(2) Columelle *De re rustica* VII. 3, 11.
Tibulle I. 5. 88.
Virgile : *Géorg.* III 435 *Egl.* X. 30.

frapper bêtes et gens ; mais, quelquefois, dans la région d'Azazga, les femmes prennent de l'argile blanche et tracent au-dessus des portes une croix à branches égales afin, disent-elles, d'arrêter les forces mauvaises en maraude. Chez les At Fliq, les paysans placent un drapeau au-dessus de la maison et de l'étable afin d'en écarter les oiseaux de proie — dont la rencontre est en cette saison, magiquement dangereuse pour l'homme.

Les mêmes rites ont été observés naguère dans toute l'Europe, et le sont encore peut-être, çà et là, la veille de la Saint-Georges, le 23 avril grégorien. Les Saxons de Transylvanie craignaient que les sorcières n'entrent dans les fermes, à califourchon sur le dos des vaches, aussi avaient-ils soin de suspendre au-dessus des portes des branches d'églantine et d'autres épineux ; les paysans roumains montaient bonne garde toute la nuit près des bestiaux, afin d'arrêter les sorcières en train de voler le lait des vaches. En Suède, ce jour-là, les troupeaux rentrent à midi au lieu du soir, le berger orne les cornes de ses bêtes de guirlandes fleuries et se coupe un nouveau bâton. Pendant son absence, les jeunes filles cueillent des fleurs dont elles font une guirlande qu'elles suspendent au portail par où doit passer le troupeau à son retour de la forêt. Les Irlandais répandaient des primevères sur le seuil des maisons et, dans le Nord de l'Ecosse, les fermiers plaçaient du sorbier ou du chèvrefeuille au-dessus des portes des étables pour éloigner les sorcières. Ce jour de la Saint-Georges, dans toute l'Europe, marquait le début du printemps ; c'était aussi le jour de la fête des bergers (3).

Si, malgré les précautions prises, le beurre vient à manquer et le lait devenu bleuâtre à se raréfier dans les mamelles taries, il ne reste plus qu'à aller trouver

(3) J. C. Frazer : *Le Rameau d'Or* T. I p. 279 et T. I (2) p. 282.

la « qibla » — la sage-femme — du village pour obtenir d'elle des remèdes magiques dont beaucoup ont, d'après les paysans, un effet certain.

Chez les At Frausen, la maîtresse de maison fait tresser par un homme du nom de 'ali une cordelette d'alfa qu'elle dépose sur le chemin suivi par les bêtes à l'accoutumée. Le lendemain, après le passage du troupeau, elle se tiendra sur le pas de la porte et dira :

(en se tournant à droite)	« a jellaba !
(en se tournant à gauche)	« a hallaba !
	ai-d-hejbe*dh* aifki d-wu*dh*i
	*kh*as illa deg-s ma*zhzh*akt
	[tsita »

— ô jellaba ! ô hallaba ! ce que je reprends c'est mon lait et mon beurre. Même celui qui est dans la mamelle de la vache.

Puis elle va reprendre sa cordelette : elle s'agenouille sur le chemin et mesure trois coudées en disant:

(à la première coudée)	
wa inu	— C'est à moi
(à la seconde coudée)	
wa lli d-inu	ceci est à moi
(à la troisième coudée)	
ay idri*gh* da illa inu »	j'appelle ce qui est à moi.

Arrivée là, elle ramasse ce qui peut se trouver à terre près de sa main droite ; si ce sont des cailloux, elle les mettra dans « tafeqlu*sh*t » — la gourde qui sert de baratte —, si c'est de la bouse de vache, elle en enduira ses ustensiles, baratte, jarre, etc.

L'importance magique donnée au nom de « 'ali » — prénom de l'homme qui doit faire la cordelette — nous

replace dans un contexte de traditions *sh*i'ites dont le rappel est fréquent dans cette région du Nord de l'Afrique où l'Islam a été apporté par les Fatimides.

« Jellaba » et « hallaba » sont des entités dont le nom vient, pour la première, d'une racine « J L B » (Dallet p. 129 : 1261) — sauter, sursauter, se cabrer — ; et, pour la seconde, d'une racine « H L B » (Dallet p. 102 : 980) — laper, boire en lapant —. Ces entités sont sans doute considérées comme les forces mauvaises voleuses de lait. Il s'agit en réalité d'un contre-charme qui reprend à rebours, pour le défaire, le charme destiné à voler le lait. Je ne puis révéler ce dernier ayant promis mon silence ; toutefois, le dernier vers de la première formule, « même celui qui est dans le pis de la vache », est emprunté directement à ce charme maléfique. La sorcière a volé le lait en ramassant, dans certaines conditions rituelles, le premier objet qu'elle a trouvé sur le chemin suivi par la vache ; c'est pour cela que la femme utilisant le contre-charme, après avoir mesuré trois coudées, agenouillée sur le sol, ramasse ce qui se trouve près de sa main droite, pensant ainsi tenir le talisman envoyé par l'Invisible, qui, sous les humbles aspects d'un caillou du sentier, d'une poignée d'herbe ou de bouse de vache, aura la vertu magique demandée par le rite et l'incantation de faire revenir le lait dans le pis de la vache et le beurre en grumeaux lourds dans la baratte.

Bien des récits circulent qui, mieux que les contre-charmes, restreignent l'usage de la sorcellerie ; des personnes dignes de foi, chez les At Frausen, ont entendu une sorcière voleuse de lait hurler dans sa tombe, la nuit de son enterrement, sous les coups de la verge de fer des anges chargés du premier interrogatoire : « les délieurs de langues mortes ». Une autre sorcière du village de Mira, dans la même région, avait réussi à remplir toute une jarre de beurre volé, au

moment d'en prendre pour son repas du soir, elle trouva la jarre pleine de sang coagulé ; un accident, plus tard, rendit nécessaire l'amputation de son bras, ce qui fit dire aux paysans que les anges avaient voulu juger au plus vite ce bras droit coupable de tant de maléfices.

Les hommes et les femmes passent dans les champs entre les épis verts pour arracher les mauvaises herbes. Les femmes sont fardées comme pour un mariage ou une circoncision, afin que les épis soient noirs comme leurs paupières ombrées d'antimoine et blonds comme leurs lèvres et leurs gencives rougies d'écorce de noyer ; elles gardent leurs cheveux dénoués, afin que les épis soient lourds et serrés et que rien ne vienne « nouer » la fertilité des champs.

Les rites du début du printemps ont protégé le bétail par des bouquets d'épineux suspendus aux portes des maisons, des étables et des sanctuaires ; les petits des hommes, la tête couronnée de fleurs, demandent à « fleurir comme le printemps ». La forêt a fourni des touffes de bruyères en fleur, devenues dans la maison des balais de bon augure qui n'en chasseront pas la prospérité et ne heurteront pas par mégarde les hôtes invisibles, et la famille a partagé le premier repas de crêpes gonflées et de laitages, des premiers légumes verts du jardin, symbole de la nourriture nouvelle.

Le champ vert aux épis tendres a besoin de l'humide protection des Invisibles ; aussi les hommes vont encore accomplir d'autres rites pour demander au tombeau de l'ancêtre ou du saint protecteur une nouvelle bénédiction : la pluie.

Le printemps et les rites de passage

Le printemps est, chez les sédentaires du Nord de l'Afrique, une période redoutable de mortalité infantile, aussi les mères s'efforcent de faire participer leurs enfants au renouveau de la vie des champs. Jusqu'à la circoncision, les petits garçons restent encore rattachés au monde incertain d'où ils viennent. Les narcisses dont ils sont couronnés marquent la présence sur terre de la fécondité des morts, de leur bénédiction, il n'est pas jusqu'aux refrains qu'ils chantent qui ne soient un écho de ce monde incertain des âmes à peine parties ou pas bien arrivées. Nous retrouvons une pensée semblable dans les funérailles des juifs de la région de Tlemcen et du Constantinois où il est d'usage, aussitôt après l'inhumation du mort, d'arracher trois poignées de gazon, de les jeter en arrière en répétant ce verset des Psaumes (Ps. 72 v. 16) : « Ils fleuriront dans la vie comme l'herbe fleurira sur la terre (4) ».

S'il existe, en Kabylie, le mot « usa*gh* » pour désigner le champ sarclé (Dallet p. 283 : 2695), le mot le plus employé dans toute l'Algérie est « tahar » qui désigne, avec la circoncision, toute purification rituelle.

Chez les Beni Snus, dans tout l'Ouest de l'Algérie, le sarclage des champs est réservé aux femmes. Là comme ailleurs, elles gardent leurs cheveux dénoués afin que les épis, alourdis de grains, penchent vers le sol. Cette coiffure, nous l'avons vu, est celle des mariages et des circoncisions où les cheveux restent dénoués afin que rien ne vienne entraver le rite de passage qui s'accomplit, pendant l'accouchement afin que rien ne retarde la libération du petit être, pendant

(4) A. Certeux : *L'Algérie traditionnelle* p. 217.

les funérailles afin que rien ne vienne nouer l'âme libérée. Les femmes gardent leurs cheveux dénoués dans les danses de mariage pour que la fécondité des époux ne soit pas « nouée » ; les mêmes danses vont suivre la circoncision qui est la naissance à la virilité d'un petit d'homme. Le sarclage du champ vert accompli par les femmes en costume de fête aux cheveux dénoués est une purification rituelle. Le cycle de la terre est accompagné cette fois de rites empruntés au cycle de la vie humaine.

Les travaux du printemps

Le nom du printemps « tafsut » désigne le gonflement de l'épi et aussi la préparation de la laine nouvelle qui, lavée à l'eau chaude et au savon, pendant les beaux jours de mars, va être étirée à la main afin de pouvoir être filée. Les flocons de laine, gonflent, comme les épis dans les champs.

Dès la fin avril, les potières en costume de fête vont chercher l'argile nécessaire à leurs travaux dans des endroits choisis. Les premières poteries de l'année, confectionnées suivant des procédés bien souvent décrits, une fois modelées, sécheront à l'ombre en attendant leur cuisson. La poterie est alors dite « azigzau » — verte ; en séchant, « elle mûrit comme les épis dans les champs ».

Dans l'Aurès, cette quête de l'argile a lieu au matin du premier jour du printemps, les femmes s'y rendent en costume de fête, chantant et poussant leurs cris de joie. Cette coutume se retrouve ailleurs en Méditerranée, tout particulièrement en Yougoslavie (5).

(5) Dr Milenko S. Filipovic : *Ethnographie de la Serbie du Sud* pp. 168 et 160.

Les petites filles non pubères peuvent accompagner leur mère, mais les femmes enceintes et celles qui sont en période cataméniale ne peuvent toucher à l'argile fraîche : de même, les potières éviteront de croiser sur leur route une femelle gravide ou une femme enceinte. Ces règles s'étendent aux femmes qui viennent d'avoir un deuil dans leur maison : les mêmes interdits se retrouvent en Yougoslavie où ils ont été signalés par le Pope Petrovic, dans son étude sur la *Skopska Crna Gora*. La raison en est simple : la femme participe à la polarité magique de la terre, nous l'avons vu en étudiant les labours ; enceinte, elle ne peut pas plus faire de poterie que la terre ensemencée ne peut servir au modelage ; en période menstruelle, elle risque de rendre la terre impure ; et en deuil, elle est comme la terre de la tombe que l'on ne peut non plus pétrir.

Les toutes jeunes filles impubères qui vont chercher l'argile au printemps pourront apprendre ensuite l'art de la poterie ; femmes, elles ne pourraient pas apprendre à modeler l'argile avant d'être redevenues stériles.

Ces travaux sont liés à la maturation des épis : la potière modèle ses vases et ses amphores jusqu'à l'été, attendant que les moissons soient terminées pour faire intervenir le feu ; de même, les tisserandes lavent et préparent leur laine, attendant l'automne pour accoupler les deux ensouples du métier à tisser : le ciel et la terre.

Les interdits du printemps

La rupture des interdits du cycle humide au premier jour du printemps marque symboliquement la reprise de la vie pastorale ; mais, dès le 12 mai, à la fin de la période dite « nisan », les interdits de deuil sont à nouveau strictement observés. Il est interdit de

blanchir les maisons car la confection de l'engobe blanche exige l'apport d'argile, il est interdit de manger des plantes sauvages comestibles dont la cueillette serait une atteinte à la terre, il est interdit d'acheter des poteries neuves, de risquer d'introduire dans la maison des ustensiles qui peuvent ne pas avoir été préparés aux moments propices, dans le respect des interdits de la terre. Tous ces interdits sont strictement observés car leur rupture risque d'entraîner la sécheresse, la stérilité et la mort, calamités réservées à ceux qui ne respectent pas les Gens de l'Autre Vie.

Ce « mois des ancêtres » comme l'appelaient les Romains — *mens maiorum* — est en Algérie le mois des interdits de la terre qui sont aussi des interdits funéraires. Ils se ramènent tous, dans leur diversité, à une pensée unique : ne pas porter atteinte à la terre couverte des épis à peine gonflés. L'homme ne peut habiter avec sa femme pendant la gestation et la lactation : pendant le mois de mai, les mariages sont interdits et la chasteté recommandée. La femme enceinte, « tafsa », est considérée comme une tombe pendant les quarante premiers jours du deuil, les interdits qui l'entourent sont les mêmes, ce sont ceux de la terre ensemencée au moment des labours et au printemps « tafsut ».

La maison tout entière participe à la naissance des épis, il est interdit de donner du feu à une voisine tout au long de ce mois, comme pour une mort, comme pour la naissance d'un enfant ou d'un veau, c'est-à-dire chaque fois que le monde des âmes et des morts se rapproche du plan humain.

Pour cette même raison, comme dans les cas précités, parce que la présence des morts est attestée sur terre par les champs fécondés, la famille se groupe étroitement autour du foyer conjugal, à l'intérieur de la maison, au centre du cercle délimité par ses autels

domestiques : le seuil, le moulin de pierre, le pilier central, le métier à tisser et les jarres à conserver le blé.

Même si ces interdits ne sont absolument respectés que pendant les deux premiers jours du mois de mai, il n'en reste pas moins que les hommes confondent dans une même pensée la terre des ancêtres et celle des épis nouveaux.

Tout de suite après le respect renforcé des interdits du deuil et de la terre, apparaissent les interdits de la saison sèche qui achèvent de faire de ce mois une période « néfaste », c'est-à-dire au cours de laquelle il est prudent de ne rien entreprendre, parce qu'elle est située à la jonction des deux cycles de l'année.

Nulle femme ne songerait à monter son métier à tisser à ce moment, aucun mariage n'est conclu ; le sort des épis tendres est encore incertain, les hommes ne savent pas quelle sera la fortune de la récolte nouvelle, aussi vont-ils se tourner vers les sanctuaires et les hauts lieux tout au long de ce mois consacré à la terre et aux morts, pour rappeler aux Invisibles le contrat qui les unit aux vivants par le sang répandu des victimes et leur chair partagée.

Les pèlerinages de printemps

Le pèlerinage de printemps peut n'être que la répétition du sacrifice d'automne, avec mise à mort d'un bœuf noir et partage de la viande entre les habitants d'un même village. Mais, le plus souvent, son mobile essentiel est une présentation des prémices à l'Invisible.

Chez les At-Yenni, lorsque les arbres sont en fleur, les hommes se réunissent et promettent des dons en nature à valoir sur les récoltes à venir : c'est la « çadaqa ujedjig » — l'offrande de la fleur —. Les dons

ainsi proposés sont inscrits ou enregistrés de mémoire par l'un des propriétaires aisés du village qui accepte de faire l'avance des frais du sacrifice ; cependant, les denrées promises sont estimées à la moitié de leur valeur normale. La somme ainsi avancée sert à acheter des moutons. A la récolte, l'adjudicataire va demander aux « *th*amen » — responsables des familles du village — de recueillir les denrées dont il a été l'acquéreur. Ce sacrifice porte, en Kabylie Maritime, chez les Iflissen, le nom de « azigza » — la verdure. Il alterne un an sur deux avec « tihuliyin » un sacrifice d'agnelles ou de chevrettes n'ayant jamais porté. Les propriétaires de trois têtes de bétail et au-dessus doivent fournir chacun une victime.

Un certain nombre de particularités distinguent le sacrifice du printemps, quelle que soit sa forme, du rituel d'automne. Tout d'abord il est essentiellement facultatif : si l'une des deux moitiés du village ne peut réunir des promesses de denrées en quantité suffisante, l'autre moitié doit y renoncer. Les indigents peuvent ne pas y participer sans que cela mette en question leur droit de cité, comme ce serait le cas dans le sacrifice d'automne, enfin, l'étranger peut y avoir sa part ; la viande est répartie en autant de « tas » qu'il y a d'habitants dans le village, alors que pour l'« uzi'a » — le sacrifice d'automne — la chair du bœuf est répartie entre les chefs de famille, libre à ceux-ci de la répartir dans leur maisonnée.

Le tas de viande qui porte le nom de « tashimt » en automne, est désigné par « tarenawt », un vieux mot berbère dont le sens est oublié en Kabylie Maritime, mais qui, dans l'Aurès, veut dire : la descendance, la postérité. Les propriétaires d'un troupeau nombreux sont libres d'égorger ce qu'ils veulent, ce jour-là, pour leur famille, à la condition que tout soit consommé ou distribué aux pauvres avant le coucher du soleil.

Le mode d'acquisition des victimes achève de distinguer sacrifice de printemps et sacrifice d'automne ; le sacrifice d'automne est un contrat sacrificiel qui unit entre eux les citoyens d'un même village et renouvelle leur alliance avec leur ancêtre fondateur ; le sacrifice de printemps est un prêt que les hommes consentent aux Invisibles, une hypothèque qu'ils acceptent sur leurs récoltes à venir, sur la descendance future de leurs troupeaux. Les hommes offrent un don que les puissances invisibles se doivent de compenser par un contre-don infiniment supérieur, à l'échelle de leur pouvoir, ainsi que le veut la tradition coutumière des paysans d'Algérie.

La période choisie pour les sacrifices de printemps est « nisan » — la première quinzaine de mai — ; le couscous partagé en cette circonstance est toujours accompagné des premières fèves de l'année, qui ne peuvent être consommées normalement avant d'avoir été présentées au cours de ce repas rituel qui est une autre caractéristique importante du pèlerinage de printemps. Chaque famille apporte ses prémices de fèves et toutes les offrandes cuisent ensemble avant d'être réparties avec le couscous préparé par les femmes pour le repas communiel. A Tarsift, dans la région de Wagennun, il porte le nom de « ge*chch* ibbawen » — le manger de fèves —, ailleurs, de « tizigzut » — les prémices vertes —; le couscous qui y est servi est arrosé de lait frais « ifki » ou caillé « ikil ».

Dans le symbolisme nord-africain du labour et du mariage, les fèves sont synonymes de descendance mâle : blé dans les champs, garçons dans la famille. Au sacrifice du printemps, elles représentent le premier don venu de dessous terre, la première offrande des morts aux vivants, le signe de leur fécondité, c'est-à-dire de leur incarnation. Ainsi, nous comprenons l'interdit d'Orphée et de Pythagore, au terme duquel manger des

fèves était l'équivalent de manger la tête de ses parents, de partager la nourriture des morts. Pline, dans son *Histoire Naturelle,* précise que les Pythagoriciens s'abstenaient de manger des fèves parce qu'ils pensaient que les âmes des morts y résidaient (6). Ce nouvel exemple nous montre bien à quel point la pensée méditerranéenne est une, des traditions populaires de l'Afrique du Nord aux philosophies grecques.

Les fèves étant les prémices de toutes les récoltes à venir doivent être désacralisées plus solennellement encore que les prémices des autres produits de la terre; elles constituent l'élément essentiel de la communion avec les Invisibles, au seuil des rites du printemps.

Le lieu choisi pour le pèlerinage peut être le même qu'en automne, mais le plus souvent de très vieux rites viennent enrichir le déroulement habituel du sacrifice et du repas communiel.

A Tarsift, dans la région de Wagennun, après le sacrifice d'une paire de bœufs, les hommes montent au sommet de la montagne sacrée qui domine le sanctuaire et en détachent des rochers qu'ils laissent rouler jusqu'au pied dans un fracas de tonnerre. Il ne s'agit pas d'un rite de magie imitative comme on pourrait le croire, mais de la conséquence logique de la rupture d'un interdit, pour provoquer la pluie. D'une façon générale, il est défendu de briser les pierres des hauts lieux, car, disent les traditions, une nuée d'orage coupée d'éclairs recouvre la montagne, les pierres se fendent d'elles-mêmes et risquent d'écraser ceux qui sont venus troubler la paix du haut lieu.

La pierre est une maison-Dieu, la montagne est un autel dont l'ébranlement agite l'entité qui y habite.

Il est curieux de rapprocher ces croyances d'un rite signalé par Sébillot dans le folklore français : « Jusqu'au milieu du XIXe siècle une procession venait dans un champ nommé le Vas dans l'Isère où l'on soulevait une pierre, une fois, deux fois, trois fois, suivant la quantité d'eau que l'on désirait (7) ».

(6) PLINE : *Hist. Nat.* Lib. XVIII, 30.

Dans la partie Nord des At-Fliq, en Moyenne Kabylie, au village de Alma Ge*sh*tum, une procession d'enfants nus incirconcis fait sept fois le tour du village en chantant :

« A Sidi 'ali u-belqasem sebezzg-a*gh* i*dj*jellabin » — O Sidi 'ali u-belqasem mouille nos *dj*ellaba —

La *dj*ellaba est une sorte de manteau-pèlerine à capuchon : ici, ce terme a un double sens et désigne le prépuce des jeunes garçons. Dans ce cas, la nudité des enfants oblige le saint protecteur du village à les vêtir, en l'occurrence de nuages ou de brume annonciateurs de pluie. Cette procession est suivie d'une quête comminatoire, d'un repas auquel participe tout le village et de jeux agonistiques dont nous étudierons plus loin la signification.

Deux faits méritent une attention particulière, outre la survivance de rites archaïques, ce sont tout d'abord la prééminence de l'ancien haut lieu sur le sanctuaire de l'ancêtre fondateur ou du saint protecteur, et la confusion fréquente des pèlerinages de printemps avec les rites d'obtention de la pluie.

Très souvent, les sacrifices de printemps se déroulent en des lieux consacrés aux Invisibles et anonymes. Chez les I'azzuzen dans la partie est de la Moyenne Kabylie, les habitants du village de Tabuda se rendent en pèlerinage au sommet du Garinun, une montagne

(7) F. SÉBILLOT : *Le Folklore de France,* I. Le ciel et la terre p. 100.

où les saints se réunissent sous la forme d'aigles et d'éperviers.

Parfois l'opposition entre le sanctuaire où se déroulent les rites d'automne et le haut lieu des rites de printemps se traduit dans le mythe par l'apparition d'un couple de protecteurs saisonniers. Certains villages, comme Mazer dans la région de Wagennun, ont ainsi transposé l'opposition des deux rituels, des deux cycles de l'année.

A l'est du village, se trouve le sanctuaire de Sidi Mhand Aberkan — Monsieur Mhand le noir —; il est visité par les femmes stériles comme par celles qui ont une maternité difficile et des enfants malades : le sacrifice des labours a lieu au sanctuaire de la famille chargée de l'inauguration du premier sillon. A l'ouest et en contrebas, se tient le sanctuaire de Lalla 'a*sh*u*sh*a, femme de Sidi Mhand Aberkan, un simple enclos de pierres sèches, visité au printemps, qui reçoit le sacrifice d'un bœuf gris — en kabyle « azigza », c'est-à-dire vert — dont la chair accompagne le couscous aux fèves. La sainte est devenue la protectrice naturelle des troupeaux et des bergers qui viennent déposer leur canne dans son sanctuaire pour mettre leurs troupeaux sous sa protection. Dans les deux cas, il s'agit de sanctuaires sans tombe, donc d'anciens hauts lieux.

Chez les Ouadhias (lwa*dh*in), cette différence des deux rituels prend dans le mythe une allure de conflit qui en souligne l'opposition.

Deux sanctuaires protègent le marché de la tribu dit « lhad lwa*dh*in » — le dimanche des Ouadhias —; l'un est consacré à Jedd ahmed adrär amelläl — l'ancêtre Ahmed montagne blanche — fondateur du village des Iwadhin, l'autre à son fils 'abdallah. Ce dernier, disent les traditions, avait dérobé à son père un trésor dont il était fort jaloux, et s'était enfui. Lorsqu'il revint au village, le père était mort ; il vécut quelque temps,

puis mourut à son tour et fut enterré dans un sanctuaire voisin de celui de son père.

Les paysans se rendent en automne en pèlerinage au sanctuaire de Jeddi Ahmed, le père, et y partagent un repas composé de couscous de blé et de viande, car l'orge y est interdite. Au printemps, ils se réunissent au sanctuaire du fils, Tawrirt 'abdallah, et mangent les fèves nouvelles avec un couscous d'orge.

Les deux sanctuaires ne présentent pas non plus de traces de sépulture et le mythe du fils voleur de son père, en fuite puis de retour, offre de singulières analogies avec le très vieux mythe de Perséphone et l'alternance de la terre labourée et des moissons.

Le vol que nous retrouvons dans ce mythe est une notion complexe rattachée à l'idée de résurrection et de fécondité, comme nous le verrons plus loin.

Les rites de printemps sont liés à une période déterminée du calendrier qui couvre entièrement cette saison. Ils diffèrent en cela des rites de pluie qui peuvent être accomplis en toute saison, chaque fois que la pluie est nécessaire. La culture des céréales dans le Nord de l'Afrique rend indispensable les averses de printemps, tout particulièrement dans la première quinzaine du mois de mai ; aussi, fréquemment, les deux groupes de rites se fondent en une même cérémonie, un même pèlerinage.

La tradition islamique a apporté des rogations orthodoxes, enrichissant d'un rite nouveau les dévotions aux tombeaux et aux maisons-Dieu, sans pour autant entamer ou faire régresser les vieilles croyances.

Les rogations orthodoxes de l'Islam

Lorsque les adultes ont sacrifié les victimes et partagé le repas communiel, hommes et femmes se séparent

et font, les uns devant le sanctuaire, les autres à l'intérieur même de l'enclos sacré, la prière dite « salat listisqa » qui est une prière orthodoxe de deux « reka'a » ou génuflexions. Une tradition rapporte que le Prophète faisant une prière pour demander la pluie fit ainsi deux « reka'a », tourné vers l'est, et retourna son burnous de laine (8).

Dans les coutumes populaires rurales, les hommes retournent aussi leur burnous, et rejettent en arrière leur turban, montrant leur crâne rasé en signe d'humilité ; les femmes dénouent leurs cheveux, accomplissant un geste symbolique que nous avons déjà rencontré dans différentes circonstances : accouchement, deuil et labour, et qui, ici, prend le sens de « délier » la pluie.

L'invocation aux Invisibles

Les rogations pour la pluie au printemps s'adressent à tous les morts, à tous les Invisibles, aussi prennent-elles parfois l'allure d'une véritable Toussaint qui n'oublie aucun tombeau, aucun enclos sacré.

Chez les Beni Bahdel — une fraction des Beni Snus dans la région de Tlemcen —, les hommes font à cette occasion le tour des douze sanctuaires qui gardent leur village, commençant par Sidi 'abd-el-muhud à l'est, poursuivant un long chemin sacré qui se termine au sud-est, au tombeau de Sidi lahsen, douzième et dernière étape, où est partagé un repas communiel de « rwina » — semoule grillée — préparée au beurre nouveau.

(8) O. Houdas : trad. El-Bokhri *Les traditions islamiques* Publication de l'Ecole des langues orientales vivantes 4e Série t. III, Paris 1903 p. 337 ch. XVIII.

Chez les At I*dj*er en Moyenne Kabylie, les hommes du village maraboutique de Tifrit n-aït u malek et leurs clients de Bu'awen montent au sommet du Djebel 'affrun et partagent un repas communiel de galette dure « tawaskent » et de figues sèches, analogue à celui que les femmes partagent sur la tombe d'un mort, trois jours après le décès ; puis, deux hommes représentant chacun des deux villages montent au sommet des deux pitons qui dominent le plateau du sommet : le premier à l'est, l'autre à l'ouest.

L'homme de l'est crie, s'adressant aux Invisibles et aux morts :

« ay ya rijal allah	— ô les hommes de Dieu (les Saints)
aït rebbi	le peuple de Dieu (les génies et les morts)
ad-erzem lwuqfa aggini	détruisez cette sécheresse
ad-arwen wara*sh* a*gh*rum	pour que les enfants soient rassasiés de pain
el mäl ad-issu ara i*chch* »	que le bétail ait de quoi boire et manger.

L'homme de l'ouest répond d'une voix forte : « 'amin » — ainsi soit-il — et c'est la réponse des hommes de Dieu et du peuple invisible, des gens de l'ouest.

Chez les Beni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam, l'ensemble des rites de pluie porte le nom de « ta*th*iyeft » et se déroule toujours près d'un sanctuaire situé au milieu d'un très ancien cimetière.

Dans la région de Wäd Marsa, à la limite est de la zone berbérophone kabyle, les paysans, hommes et femmes, se rendent en pèlerinage à une grotte dite « ifulla » — litt. la trouée — située au bord de la mer, considérée comme une résidence des « i'assassen lebhar » — les

génies de la mer. Là, les hommes sacrifient un bœuf qui, après avoir été partagé en quartiers, est mis à bouillir par les femmes dans de grandes marmites à l'intérieur de la grotte. Ce rite s'apparente au culte particulier des génies, apporté dans le Nord de l'Afrique semble-t-il, par les esclaves noirs dont les descendants constituent encore aujourd'hui le clergé.

La prière adressée aux Invisibles et aux morts fait place dans certaines régions à des rites de contrainte.

Les morts ont besoin d'eau et d'ombre et si le soleil pénètre dans leur nuit, ils se chargeront bien, eux, les maîtres de la pluie, de couvrir le ciel de nuages et de faire tomber les averses fécondantes. Dans la région des Beni Merahba — au nord de la vallée du Chélif —, le cimetière le plus ancien de la fraction Agedal est un énorme tumulus près d'un autel de pierres à l'ombre d'un arbre sacré où de vieux os blancs affleurent le sol ; lorsque la sécheresse persiste, les vieilles femmes allument la lampe des morts placée dans la fourche de l'arbre et découvrent les os en fouissant de leurs ongles la terre du tombeau, puis les exposent au soleil. Debout, les cheveux dénoués, elles font alors la prière orthodoxe « salat listisqa », mais face à l'ouest, le dos tourné à La Mecque. L'enquête dans son état actuel n'a pas relevé d'autres exemples de ce rite, signalé cependant ailleurs dans le monde : en Arménie, en cas de sécheresse, les paysans déterraient un crâne et le jetaient dans un cours d'eau, à Urfa notamment (9). Dans le cas étudié ici, les femmes ne font que poursuivre un vieux rite en se tournant vers l'ouest, direction des morts et de la fécondité, peut-être y ajoutent-elles, en tournant le dos à La Mecque, le défi naïf du

(9) J. G. Fraser : *The Magic Art,* I. Londres 1911, p. 284 et seq.

paysan méditerranéen reléguant dans un coin la statue du saint qui ne l'a point exaucé.

Les conséquences risquent d'être plus redoutables si les hommes contraignent un mort puissant à les écouter. Ils n'oseront pas découvrir le tombeau creusé au milieu du sanctuaire, mais exposeront au soleil un substitut du mort.

Chez les Iqlaiwen, dans la région de la Soummam, lorsque la sécheresse persiste, les descendants du saint protecteur, Sidi Mhand « aheddad » — le forgeron — et les élèves de l'école coranique voisine entrent dans le sanctuaire le matin au lever du soleil, dépouillent de ses draperies votives le lourd coffrage de bois (« tarbut ») qui recouvre le tombeau, le traînent devant la porte du sanctuaire et le laissent toute une journée exposé aux rayons du soleil. Le soir même, disent les fidèles, les nuages obscurcissent le ciel et la pluie tombe. Le lendemain, les délégués des sept villages se réunissent et font un sacrifice collectif auquel participent tous les chefs de famille. Lorsque le sang a coulé, le « tarbut » est replacé sur le tombeau, la colère du mort troublé dans son repos a été apaisée par le sacrifice. Cette coutume n'est pas unique et se retrouve dans de nombreux endroits de la vallée de la Soummam. Parfois, un objet symbolique, relique du saint déposée dans le sanctuaire est exposée au soleil dans la même intention. C'est le cas de la hache de Sidi Hand bu*sh*aqur — Monsieur Hand à la hache — au village de Tiwidiwin, qui est ainsi exposée, dépouillée de son enveloppe de soie jaune. Là encore, le sang doit couler lorsque l'arme retourne dans le sanctuaire, lorsque la pluie est tombée, sinon la colère du saint frapperait ses descendants ou les fidèles affiliés à son ordre.

Cette conception des morts liés à l'ombre et à l'eau fait bien partie de la pensée méditerranéenne. Assurbanipal insulte des rois morts en détruisant leur tom-

beau et « en faisant voir à leurs ossements la lumière du soleil (10) ». Pausanias rapporte que, lorsque l'urne contenant les os d'Orphée fut brisée par hasard dans une bousculade de bergers, la pluie tomba du ciel et un torrent de l'Olympe détruisit la ville de Libéthra (11).

On pourrait multiplier une énumération de ces coutumes qui, singulières en apparence, sont toutes l'expression d'un même souci : obtenir, des morts et des génies gardiens, la pluie, par des rites dont l'immutabilité conditionne étroitement l'efficacité et explique l'archaïsme persistant.

Les rogations enfantines et la fiancée du ciel

Dans tout l'Ouest algérien, ce sont les enfants qui sont chargés d'un rite de pluie particulièrement important : fillettes et garçons impubères, les orphelins étant exclus parce que la volonté divine les a mis hors de la société et de l'ordre commun.

Lorsque l'assemblée des chefs de famille a décidé que doivent être accomplis les rites des rogations, une des « qibla » — sage-femme — de la fraction, une veuve, réunit les enfants chez elle. Aidée par eux, elle prépare une sorte de poupée dont le corps et la tête sont constitués par la grande louche de bois de la maison et les bras esquissés par un roseau lié en croix. La vieille femme dessine les traits d'un visage, à l'aide d'antimoine sur le dos arrondi de la cuiller, puis elle drape autour de la poupée le vêtement d'épaule des femmes,

(10) Ad. Lods : *La croyance à la vie future* t. I p. 191.

(11) Pausanias : IX *Boeotia* ch. XXX. 9.

les deux pans ramenés sur le devant par une fibule ronde d'argent.

La vieille prend la tête du cortège formé par les enfants, tenant la poupée dans ses bras : les fillettes marchent devant, les garçons derrière. Un refrain est chanté en cœur par tout le groupe, en arabe dialectal de la région :

« Bu *gh*ond*j*a b*gh*a izzu- [we*dj*	Bu *gh*ond*j*a veut se marier
harqatu essem*sh* ihuwe*dj*	le soleil impatient l'a en- [flammée
rahla 'at*sh*ana	l'agnelle est altérée
rawi-ha ya mulana »	désaltère-la ô notre Sei- [gneur.

Cette chanson a un double sens obscène qui peut la faire entendre autrement :

« Bu *gh*ond*j*a veut s'accoupler
le soleil impatient l'a enflammée d'amour
l'agnelle est en chaleur
satisfais-la ô notre Seigneur »

Le cortège passe devant chaque maison, les portes s'ouvrent, les femmes donnent des œufs et de la semoule et jettent à la volée le contenu d'une cruche pleine d'eau sur la vieille femme et les enfants.

Cette complainte varie d'une région à l'autre ; pratiquement, chaque fraction de tribu, chaque groupe de villages a la sienne propre. Au cours de cette étude, il m'a été donné d'en recueillir une cinquantaine sans y trouver autre chose que des expressions différentes d'une même pensée.

En Kabylie, les complaintes débutent toutes par le mot « anzar » qui donne son nom à toute la cérémonie :

il s'agit d'un vieux mot berbère encore utilisé çà et là au Maroc et signifiant la pluie ; en Kabylie, il ne désigne plus rien d'autre que les rogations enfantines. En voici un exemple recueilli chez les At-Yenni :

« anzar anzar	anzar anzar
a-arebbi ssu-it id ay azar	ô Dieu arrose-la jusqu'à [la racine
di l'-anaya n-nnebi Imo*kh*-[tar	avec la protection du Pro-[phète Pur
aman aman i-uqlib	de l'eau de l'eau pour les [dernières semailles
a*gh*ond*j*a ittegririb	a*gh*ond*j*a culbute
mohand w'ali i*dj*jellib »	mohand w'ali saute.

Là encore, nous avons un sous-entendu obscène : « culbute » signifie en l'occurrence s'accoupler, « saute » signifie aussi être en érection.

Chez les Beni *Gh*omerian de la vallée du Chélif, dans la fraction des Beni Me*kh*lifet, la quête comminatoire terminée, le cortège va au sanctuaire de Sidi Ahmed ben ferki où la poupée est couchée sur le tombeau du saint au milieu des cris de joie rituels, les mêmes que poussent les femmes lors de la consommation du mariage. Ensuite, la poupée est ramenée dans la maison de la vieille femme qui a organisé la cérémonie, et un repas a lieu, composé des offrandes recueillies le matin.

Chez les Izarazen, le cortège des petites filles est dirigé par quatre vieilles femmes — une par quartier du village —, la poupée est portée jusqu'au sanctuaire d'Aqenni*sh*, pour le village de Mira par exemple, sanctuaire bâti au nord du village près d'un cours d'eau à côté du cimetière des enfants : c'est à ce même sanctuaire que les femmes vont allumer des lampes pour demander la bénédiction de la maternité.

Cette cérémonie a été décrite trop souvent pour qu'il soit nécessaire d'en donner de nouveaux exemples, mais chacun de ces éléments constitutifs principaux mérite une étude particulière.

Tout d'abord, nous devons relever sa remarquable unité d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord : mêmes participants, à quelques exceptions près même choix de la cuiller de bois, même sens des complaintes, malgré quelques différences d'expression.

Les participants sont essentiellement des êtres sexuellement purs : une vieille femme, plutôt une veuve et de préférence une « fqirat » — une affiliée à l'une des confréries religieuses de l'Islam maghrébin — ou, à défaut, une femme connue pour sa piété et ses bonnes mœurs ; elle prend la tête d'un cortège d'enfants impubères, le plus souvent uniquement des fillettes dont la maturité sexuelle est plus facile à contrôler ; les orphelins en sont exclus ainsi que les infirmes, c'est-à-dire ceux sur qui pèse, au terme des croyances méditerranéennes, la vengeance de l'Invisible.

La complainte a, surtout dans l'Ouest algérien, un double sens obscène — nous avons déjà vu que l'obscénité est synonyme d'automne et d'abondance, et qu'elle a un pouvoir fécondant.

La quête comminatoire a pour but d'assurer la participation de chaque foyer à un repas rituel partagé dans une intention précise.

L'aspersion est un rite que pratique chaque maîtresse de maison après avoir donné son offrande de nourriture ; l'eau ainsi répandue sur des êtres purs, donc plus proches de l'Invisible, est supposée atteindre l'Invisible et retomber en pluie sur la terre des hommes.

Des rites particuliers viennent éclairer cette pensée : dans la région de Tacheta et de Zouggara par exemple, il est d'usage de jeter à l'eau l'un de ces hommes dont « l'esprit a été ravi près de Dieu », c'est-à-dire un simple d'esprit. S'il se débat vraiment beaucoup, les paysans se contentent de le doucher à grandes cruches d'eau, et si son âge risque de rendre fatal ce contact brutal avec l'eau froide, on lui arrose seulement les pieds.

Dans la vallée du Chélif, chez les Uläd 'abbäs, les paysans, après avoir passé la nuit au sanctuaire de Sidi bu 'abdallah, leur saint protecteur, se baignent le lendemain dans le Chélif et, le troisième jour, y font baigner leurs troupeaux.

Le repas communiel est préparé chez la vieille femme organisatrice de la cérémonie ; dans l'Ouest algérien, il consiste en couscous préparé avec des légumes secs et les œufs bouillis ; le même repas est servi au moment des labours. Au printemps, il constitue un changement de nourriture, rappel de la saison humide et rite funéraire. Chez les Beni Hawa dans la région de Ténès, c'est un plat d' « ariun » qui est servi à cette occasion : de la semoule grillée préparée en bouillie, comme celle qui est servie dans la même région au moment des labours. Enfin en Kabylie, le couscous préparé avec les offrandes de la quête comminatoire est déposé sur les bancs de pierre de l'assemblée du village ou à la mosquée ; des cuillers de bois sont disposées autour du plat afin que puissent le partager tous ceux qui le voudront, en prononçant la formule : « lwa'ada meqbulen » — que cette offrande soit acceptée.

Dans tous les cas, le repas communiel est un rappel de la saison humide de l'automne ; il est partagé au nom des hommes par la vieille femme et les enfants,

en contact avec l'Invisible en raison de leur pureté. En Kabylie, ce symbole de l'offrande aux Invisibles est souligné par le plat garni de cuillers, déposé sur les bancs de pierre de la « *dj*ema'a » ou au centre de la mosquée ; sans doute les voyageurs, les passants en mangent une cuillerée, mais la phrase qu'ils prononcent : « Que cette offrande soit acceptée », montre bien que ce repas est offert aux Invisibles et aux génies gardiens qui se réunissent sur les bancs de pierre de la « *dj*ema'a », ou dans l'ombre de la mosquée : ce repas est un nouveau rappel de l'alliance conclue entre les hommes et leurs Protecteurs.

Le repas terminé, la vieille verse de l'eau dans le grand plat de bois où reste encore un peu de couscous et en arrose les enfants : cette eau chargée de nourriture vient clore la cérémonie, c'est la réponse de l'Invisible.

La fiancée du ciel « bu *gh*on*dj*a » ou « a*gh*on*dj*a » — la cuiller de bois — est aussi appelée en Kabylie « taslit bwanzar » — la fiancée de la pluie ; c'est la grosse louche en bois de peuplier ou de thuya que la maîtresse de maison plonge dans le bouillon de légumes secs ou dans le lait caillé pour arroser le couscous du soir : c'est avec elle aussi que l'on donne, aux mendiants qui viennent frapper à la porte, la part de Dieu. Dans la maison, la cuiller de bois est placée dans une encoche ménagée dans le pilier central ; ce pilier représente le principe femelle et symbolise, dans les souhaits de mariage, la jeune maîtresse de maison : la cuiller représente ce pilier, le résume en étant à la fois la main charitable et le principe fécondant. La vieille femme trace à l'aide d'antimoine quelques traits grossiers sur le dos de la cuiller comme pour accentuer son individualité, elle l'habille « en mariée » — « taslit » —, la

drape dans un vêtement, et quelquefois la pare de bijoux.

Le vêtement qui sert à habiller la « fiancée de la pluie » est très exactement, dans la plupart des cas, l'écharpe de grosse laine que les femmes drapent autour de leurs épaules pour se protéger du contact des outres ruisselantes ou des jarres humides lorsqu'elles reviennent de la fontaine. Dans l'Aurès, ce vêtement est encore tissé comme il l'était autrefois, en poils de chèvres ; parfois, les femmes pauvres le remplacent par une simple plaque de liège accrochée à leurs épaules par des bretelles de suspension, mais partout les paysans gardent le souvenir d'un passé lointain où une peau de chèvre protégeait les épaules des femmes, les poils tournés à l'extérieur, les deux pans ramenés sur la poitrine et fixés par une grosse fibule ronde en argent. Ce vêtement de peau, dont la forme rappelait l'écharpe de laine ou de poils de chèvres que portent encore les femmes de certaines régions du Nord de l'Afrique, s'appelait « ailu » ou, suivant les régions, « aigiu » — litt. la peau —. Son nom rappelle à n'en pas douter l'égide, vêtement qu'Hérodote dit avoir été inspiré par celui des femmes libyennes et que portait Athéna, la déesse d'origine libyenne selon Pausanias (12). Il faut souligner que les différents dictionnaires d'étymologie grecque n'ont pas jusqu'ici trouvé d'étymologie satisfaisante pour l'égide.

De nombreux exemples empruntés aux traditions populaires algériennes viennent souligner l'importance du vêtement d'épaule, lui donnant la place principale dans les rites de pluie.

Chez les At-Idjer, la procession des enfants, garçons non circoncis et fillettes impubères, est conduite par

(12) Pausanias : I *Attica*. XIV. 6.
Hérodote : IV. 189.

une vieille femme, mais la cuillère, personnage principal des rogations en Kabylie, est remplacée par un roseau terminé par un vêtement d'épaule de couleur sombre qui en fait une sorte de drapeau. Ce drapeau porte le même nom que la cuillère de bois habillée en mariée : « tislit bwenzar » — la fiancée du ciel — mais il représente, disent les paysans, la fiancée céleste de la pluie, l'arc-en-ciel qui, en kabyle, porte aussi le même nom.

Chez les Beni Snus, à la frontière algéro-marocaine, dans la fraction berbérophone des Beni Zidaz, le « drapeau » est fait également d'un vêtement d'épaule de couleur sombre et porte le nom de « l-'arusa » — la fiancée —. Les fillettes sont précédées par la « qibla » — la sage-femme — du village, la femme la plus âgée de la famille des Ulād Mrah, dont l'homme le plus âgé est chargé, nous l'avons vu, de l'ouverture des labours.

Ces derniers exemples soulignent l'importance du vêtement d'épaule, humide des outres ruisselantes ou des jarres pleines d'eau portées sur le dos des femmes. Cette « égide » est à elle seule la « fiancée de la pluie » avec une valeur de symbole cosmique puisqu'elle représente l'arc-en-ciel.

Des bijoux complètent la parure de la poupée, généralement une agrafe de poitrine et deux boucles d'oreille. L'agrafe de poitrine porte le nom de « tabzimt » ; c'est une broche ronde la plupart du temps, ornée de cinq cabochons de corail qui en font un talisman protecteur — par la vertu du nombre cinq — et de neuf pendentifs qui portent en Kabylie le nom significatif de « aqarru buzrem » — les têtes de serpent —, le serpent étant le symbole de la résurrection et de la fécondité venue des morts. Dans des exemplaires modernes de cette broche, on trouve parfois d'autres pendentifs qui portent le nom de « tibuqalin » — les vases où l'on conserve l'eau à la maison — ce qui est

conforme à la signification générale de ce bijou. L'ensemble rappelle le gorgonéion qu'Athéna portait sur son égide, comme sans doute ses compatriotes, les femmes libyennes.

Les boucles d'oreille ont une signification particulière : elles sont mentionnées dans une complainte de rogations chez les Beni Snus, dans la fraction de *Kh*emis :

« ia rebbi ibell l*kh*orassa » — le sens littéral en est : « Que Dieu arrose ses boucles d'oreille ! », le sous-entendu obscène est : « ô Dieu ! arrose les grandes lèvres » (de son vagin).

Ce symbolisme sexuel des boucles d'oreille est nettement exprimé dans l'Aurès où les femmes, de la puberté à la ménopause, portent des boucles d'oreille dites « bularwah » — litt. porteuses d'âmes —. Les femmes âgées ont des boucles d'oreille faites d'un simple cercle d'argent orné d'une boule de corne « imehriyen » — litt. ce qui est convenable —. Ce bijou, lié à la fécondité de la femme, achève de personnifier la « fiancée de la pluie ».

L'aboutissement de la procession des rogations est le sanctuaire consacré à l'ancêtre fondateur ou au saint protecteur. Chez les Beni *Gh*omerian, dans la fraction des Beni Me*kh*lifet, la poupée est couchée sur le tombeau du saint pendant qu'éclatent les cris de joie modulés des femmes, les mêmes qu'elles poussent au moment précis de la consommation d'un mariage.

Le même rite se retrouve chez les At *Dj*ennad et chez les Iflissen en Kabylie Maritime. La poupée parée de bijoux est portée en procession par les fillettes impubères et représente une fiancée conduite au domicile conjugal par ses parents et ses amies.

Chez les Iflissen, dans le village d'Arbi, les enfants, après la quête comminatoire des rogations de la pluie,

déposent quelques instants la « fiancée du ciel » — une cuillère de bois habillée en mariée — au sommet d'un haut lieu dit « jlahem », endroit sanctifié où nul ne peut passer la nuit s'il n'est chaste ou purifié par les grandes ablutions orthodoxes de l'Islam, car l'Invisible y est présent : il s'agit bien là encore d'une hiérogamie.

Les rogations féminines

La cuillère de bois « a*gh*ön*dj*a » ou « tifluit » est un symbole de féminité, une personnification cosmique, élément principal d'une hiérogamie, d'une union sacrée. Mais cette représentation de la fécondité est partagée par d'autres objets qui, eux aussi, participent à la prière des hommes parce qu'eux aussi associés à la fécondité. Le peigne à tasser les fils dans le métier à tisser, les cardes, sont mis sur le toit et arrosés d'eau par la maîtresse de maison. Ils restent ainsi toute la nuit tournés vers le ciel. Près de la porte, le soc de l'araire et les pioches passent également la nuit tournés vers les étoiles après avoir été arrosés d'eau. Nous connaissons les termes du symbolisme ainsi mis en œuvre. le soc représente la terre et les champs cultivés comme le peigne à tasser les fils et les cardes représentent le tissage qui, lui-même, symbolise la culture des champs et l'enfantement ; les arroser d'eau, c'est arroser les champs, c'est faire pleuvoir.

La manipulation des objets du tissage est réservée aux femmes dans les régions étudiées et, dans de nombreuses localités du Nord de l'Afrique, l'essentiel des rogations est réservé aux femmes mariées.

Chez les Beni Snus, dans la fraction des Azail, ce sont les femmes mariées qui font la procession des rogations, complémentaires du pèlerinage des hommes. Elles vont visiter tous les sanctuaires, partageant dans cha-

cun d'eux un plat de circonstance composé de farine d'orge ou de blé grillé, « rwina », délayée dans de l'eau chaude et de l'huile, assaisonnée de feuilles de « nab*tha* » — *melissa calaminta* —, plante à laquelle les femmes attribuent des propriétés aphrodisiaques. A chaque tombeau, « a*gh*ön*dj*a » est présentée au saint protecteur, au milieu des cris de joie modulés, et une part du repas est laissée pour les passants, pour les voyageurs, pour l'Invisible.

Dans d'autres fractions des Beni Snus, comme par exemple dans la fraction berbérophone des Beni Zidaz, la procession des femmes est précédée par une vieille femme montée sur un âne qui tient comme un drapeau un roseau auquel est fixé un « malhaft » — un vêtement d'épaule — de couleur noire. La vieille femme est la « qibla » — la sage-femme —, elle appartient à la famille des Uläd Mrah, dont l'homme le plus âgé ouvre les labours. Dans ce cas précis, ce sont les femmes du cortège qui, après avoir recueilli dans chaque maison des œufs, de la semoule et du beurre, jettent de l'eau sur les femmes, sur les enfants et sur le bétail.

Ces deux exemples ne sont que des modalités des rogations enfantines étudiées plus haut, l'aspect de fécondité est souligné dans tout ce symbolisme par la présence des femmes mariées ; les deux exemples suivants vont nous amener à mieux comprendre le rôle joué par la vieille femme.

Chez les Beni Wu*gh*lis, de la vallée de la Soummam, les rogations enfantines sont conduites par une vieille femme montée sur un âne, à rebours, la tête tournée vers la queue de l'animal. Là encore, les enfants se livrent à une quête comminatoire en se rendant au sanctuaire du saint protecteur, il n'y a pas de cuiller habillée en mariée, c'est la vieille femme qui la remplace : elle porte en l'occurrence le nom de « yemma 'ai*sh*a » : « 'ai*sh*a » est un prénom féminin répandu mais qui

prend ici pleinement sa signification, de « vie », « yemma » signifie « mère » avec aussi le sens de « source », « origine ».

Dans le Sud des Beni *Gh*omerian, comme chez les Uläd 'addi de la région de Tacheta, les paysans achètent à frais communs une génisse noire qui est promenée de maison en maison, jusqu'au sanctuaire du saint protecteur. Des musiciens accompagnent le cortège composé des femmes mariées et de vieillards connus pour leur piété. Chaque maison offre, au passage, des dons en aliments destinés au repas communiel.

La génisse fait sept fois le tour du sanctuaire dans le « sens des étoiles » — le sens direct —, puis elle est égorgée, débitée en quartiers qui, bouillis dans une immense marmite, accompagneront le repas partagé en commun, repas d'alliance avec l'Invisible.

En effet, les rites de pluie sont considérés comme des rites exerçant sur l'Invisible une puissante contrainte, ce sont des rites qu'il est dangereux d'accomplir. Lorsque les hommes, au cours de leurs rogations particulières, contraignent le saint protecteur à les exaucer en exposant son « *th*arbut » au soleil, ils égorgent une victime afin de détourner d'eux la colère du mort offensé ; ici c'est une génisse noire qui prend sur elle la malédiction de la sécheresse et apaise l'Invisible. La vieille femme n'a pas d'autre rôle que d'être une victime expiatoire : elle est pieuse, elle est pauvre, elle est seule, détachée des biens de ce monde; c'est elle qui, dans les rogations féminines, est le personnage principal : chevauchant à rebours un âne, elle montre par là qu'elle veut retourner le cours des choses et changer la sécheresse en pluie fécondante : elle a troqué son nom et pris un nom nouveau, la mère de la vie, car déjà elle appartient au monde invisible, dispensateur de fécondité.

Cette conception du sacrifice humain, cette dévotion

à l'Invisible, est attestée dans le Nord de l'Afrique et particulièrement en Kabylie par d'autres rites.

Le Grand Sacrifice

Au village de Tensa de la fraction de Tifra, chez les Iflissen, la tradition rapporte qu'un vase en métal précieux était déposé, enveloppé dans une peau de bouc noir sur la tombe de l'un des ancêtres fondateurs : U-*shikh*, c'était « tabuqalt bu-*shikh* » — le vase d'U-*shikh*. Lorsque la sécheresse menaçait au printemps les épis à peine formés, le plus âgé des descendants de Mohand u-*Shikh* ou de Sidi Hand Aherfu*sh* devait accomplir les rites ; ces deux familles assurent en effet la garde du sanctuaire à tour de rôle, un an sur deux. Le vieil homme devait se rendre la nuit, les yeux fermés, au tombeau d'u-*Shikh*, ouvrir l'enveloppe de peau de bouc et prendre dans ses mains le vase sacré qu'il n'aurait pu voir sans mourir ou devenir aveugle, puis il se rendait au hameau voisin Tamde*sh*t pour remplir le vase avec l'eau de la source sacrée Tala elha*dj*, ensuite, toujours les yeux fermés, il devait se rendre à un autre sanctuaire, celui de Faristu, frère d'u-*Shikh*, mort sans enfants, assassiné par les gens d'un village voisin : Zrara. Arrivé là, il posait le vase plein d'eau sur la tombe et pouvait ouvrir les yeux pour contempler le talisman. Il restait ainsi immobile dans la pénombre du sanctuaire ; avant la septième nuit, un chacal entrait, renversait le vase dont l'eau ruisselait sur la tombe, et la pluie tombait. Le vieillard retournait au sanctuaire d'u-*Shikh*, enveloppait le vase sacré dans la peau de bouc noir et mourait, pendant que tombait la pluie enfin obtenue.

En 1950, au printemps, le vieux Si Sa'adi u-'amar est mort après avoir accompli les rites.

Dans la région de Tizi Ouzou, lorsque tous les autres rites de pluie se sont révélés inefficaces, les hommes accomplissent la prière orthodoxe de l'Islam dite « çalat listisqa », au sanctuaire de Sidi Belwa. Puis, l'Imam de la prière — le plus âgé des hommes de la famille maraboutique gardienne du sanctuaire — tire du tombeau l'épée dont le saint était armé lorsqu'il combattait les Infidèles. Le vieillard replace l'arme dans la tombe et attend la mort qui survient, disent les traditions, lorsque tombent les premières gouttes de pluie.

De même, chez les At-Fliq, la prière orthodoxe est dirigée par l'Imam, un vieillard désigné par la population, au sanctuaire de « Ta*gh*ame*sh*t » — la sécheresse —. Là encore, la simple prière de rogation est un sacrifice librement consenti par qui la dirige. En 1944, le *Sh*ei*kh* Mohand u-*sh*ei*kh* du village de Tifrit n-aït el Ha*dj*, est mort sur le chemin du retour, la prière dite, alors que tombait la pluie.

A Zituna, agglomération voisine du village d'Aït Rh'una, un vieillard de la famille des Aït Tiyeb, Si Sliman u-mohand, est monté, après le pèlerinage, au sommet du plateau qui domine le sanctuaire et a invoqué les forces invisibles :

« a ri*j*äl allah aman ! ruh-ek el*gh*it !	— ô les hommes de Dieu de l'eau ! que vienne le [don !
el*gh*it, ya lruh ! »	le Don, ô Esprit !

Lui seul pouvait le faire, car il n'avait pas de famille, pas d'enfants sur lesquels l'Invisible aurait pu apaiser sa colère. Il n'était préoccupé que des choses de Dieu, il est mort après l'invocation, après avoir donné sa vie en échange de la pluie, ayant accompli le Grand Sacrifice.

Il est possible d'émettre bien des hypothèses sur la

naissance chez les hommes de ce sentiment : la nécessité d'offrir une vie humaine pour sauver le groupe. Des auteurs ont essayé de bâtir des synthèses d'après des informations de seconde et de troisième main, ils ont parlé comme James George Frazer — pour ne citer que le plus connu — de représentation de « l'esprit de la végétation » par des « rois agraires » dont la mise à mort était nécessaire sitôt que leur pouvoir magique ne pouvait plus assurer la protection du groupe : c'est faire bon marché, en avançant de telles conclusions, de la pensée des peuples qui pratiquent des rites mal compris des Occidentaux, rites sur lesquels reposent des civilisations ayant leur spiritualité propre.

Le premier des cas étudiés ici peut, dans ses modalités, être considéré comme une singularité dans le Nord de l'Afrique, car, en effet, une telle hydrophorie sacrée n'a jamais été signalée et, malgré mes efforts, je n'en ai pas trouvé d'autres exemples.

Les traditions des Iflissen nous éclairent cependant sur ce point ; en effet, le village de Tensa de la fraction de Tifra a été fondé par un soldat turc déserteur, Yahia ben Yahia Tages*h*ririt venu d'Alger à une époque qu'il est impossible de préciser, avec son frère Yusef u-Mançur : les rites de pluie ont donc, dans ce cas précis, une origine étrangère, turque en l'occurrence. Raschid-eddin dans son *Histoire des Mongols de la Perse* (13) dit que « les Mongols défendaient expressément, durant le Printemps et l'Eté, de se baigner pendant le jour dans une eau courante, de laver leurs mains dans une rivière, de puiser de l'eau dans un vase d'or ou d'argent... Ils étaient persuadés que les différents actes prohibés par cette loi produisaient infailliblement des orages ». M. Quatremère dans la traduction qu'il donne de cet ouvrage (14), ajoute à propos des conséquences d'un autre rite de pluie : « Le vieillard turc... m'a raconté que toutes les fois qu'il mettait ce secret en pratique, il éprouvait infailliblement quelque malheur : la mort d'un enfant, ou la perte d'une partie de son bien, ou quelqu'autre accident semblable, qu'il restait toujours pauvre et ne recevait du Sultan que l'équivalent de ce qu'il avait perdu ».

(13) Raschid-eddin : *Histoire des Mongols de la Perse,* Trad. M. Quatremère t. I add. aux notes p. 433.

Mais les deux autres exemples cités font partie de l'Islam maghrébin et de plus ils ne sont que les manifestations précises de toute une pensée dont nous avons déjà vu d'autres manifestations moins nettes il est vrai.

Peut-être faut-il rappeler une fois de plus que l'Islam est arrivé en Kabylie au IXe siècle par les Fatimides et que le Daï Obeïd Allah, initié à une société secrète iranienne choisit sa retraite dans les montagnes qui prolongent l'Akfadou et dominent la vallée de la Soummam, là où huit siècles plus tard devait apparaître la première des sociétés initiatiques de l'Islam maghrébin fondée par Si 'abd er-rahman que les traditions populaires ont appelé plus tard « Bu-qobrin » — l'homme aux deux tombeaux. C'est donc l'Islam shi'ite qui a apporté cette notion de sacrifice librement accepté et de rédemption de la communauté par la mort d'un seul.

Chaque imam, c'est-à-dire chaque « pasteur » d'un groupe doit renouveler le geste du don suprême des Alides pour assurer le salut des siens : le modèle exemplaire de ce sacrifice étant la mort de Hosain, petit fils du Prophète Muhammed (15). Il est à remarquer que dans les cas de dévotion relevés chez les

(14) *Id.* Addition aux notes p. 453.

(15) Dwight M. Donaldson : *The shi'ite religion,* London 1933 p. 340.

At-Fliq et au Djebel Sidi Belwa, les victimes sont des « marabouts » — des mrab*th*in — des hommes appartenant à une caste sacerdotale qui revendique la lignée des Alides, la descendance de Sidna 'ali, gendre du Prophète, cette descendance constitue un lien nouveau avec les traditions shi'ites qui font de Ali l'imam exemplaire et de son fils Hosain le martyr de la foi.

Par-delà l'Islam, il est facile de trouver des conceptions analogues dans la doctrine du sacrifice chez les brahmanes où une forme de sacrifice-suicide était consciemment enseignée et réglementée dans les traités du rituel (16), sans doute proche de cette dévotion silencieuse telle qu'elle était pratiquée naguère en Kabylie et qui constitue le Grand Sacrifice par excellence.

Dans tous les exemples que nous avons étudiés, il ne s'est jamais agi, comme l'a dit Westermarck (17), de sacrifier un individu inférieur afin de sauver des vies plus précieuses, mais bien au contraire, c'est l'être supérieur du groupe qui offre sa vie infiniment précieuse en sacrifice, offrande seule capable de sauver la collectivité d'une calamité causée par un péché, c'est-à-dire, pour les civilisations traditionnelles que nous étudions, par la rupture d'un interdit.

Les jeux rituels

A la fin des pèlerinages de printemps, comme à la fin des pèlerinages d'automne, les jeux rituels vont disperser l'ambiance sacrée et, par leur symbolisme d'opposition des deux principes, faire connaître, par

(16) Sylvain Lévy : *La doctrine du sacrifice chez les Brahmanes*, Paris 1898 p. 131.

(17) Westermarck : *The origin and development of the moral ideas*, London 1908 t. I p. 466.

la polarité du clan vainqueur, la décision de l'Invisible, le sort réservé aux prières des hommes, aux rites et aux sacrifices.

De même que les pèlerinages d'automne ont leurs jeux propres — tir à la cible ou lithobolie —, les rites funéraires du printemps sont suivis de jeux de balle opposant des camps représentant les « moitiés » opposées et complémentaires de la société, les deux principes du monde.

Le plus connu des jeux de balle en Afrique du Nord est une sorte de hockey sur gazon qui porte le nom de « kurra » dans tout l'Ouest algérien et dans toutes les régions arabophones d'Algérie. En Kabylie, ce jeu porte trois noms : « ta*gh*ulalt » — en Grande Kabylie (région de Fort-National) —, « daba*gh* » — en Moyenne Kabylie (région d'Azazga) —, « a*sh*effar » — Kabylie Maritime (Iflissen).

Les joueurs se placent sur un terrain plat, situé en général à peu de distance d'un sanctuaire. Chez les Beni Hawa, le terrain de jeu près du sanctuaire de Sidi 'aïssa se nomme « Imoqam n-sidi 'aïssa » : le lieu sacré de Sidi 'aïssa. Ailleurs, en Grande Kabylie par exemple, le terrain de jeu est l'espace vide qui s'étend entre les deux moitiés du village, ce qui renforce encore la signification agonistique des jeux qui s'y déroulent.

En général, ce sont les jeunes gens qui participent à ce jeu ; chez les Beni Hawa cependant, ce sont au contraire des hommes d'âge mûr de quarante à quarante-cinq ans. Partout, les étrangers en sont exclus, seuls peuvent y participer les membres d'un même groupe — village ou fraction —; c'est dire que ces jeux se pratiquent dans les groupes sociaux à l'échelle desquels les deux grands principes sont représentés par des « moitiés » traditionnellement opposées et complémentaires.

Dans la fraction des Uläd 'addi de la région de Ta-

cheta, les joueurs se divisent en célibataires et en hommes mariés, ce qui souligne, par-delà les structures sociales, l'opposition des deux principes : stérilité et fécondité. La même opposition a été signalée par L. Voinot au Tidikelt (18).

Dans certains cas, tout particulièrement dans l'Ouest algérien, la répartition des joueurs en camps d'Est et d'Ouest est faite par tirage au sort. Chacun des joueurs arrive sur le terrain, armé de son bâton de jeu, « matreg », dans l'Ouest algérien et les régions arabophones, « dabag*h* » en Kabylie. Ces bâtons ou crosses de jeu sont des branches droites, légèrement recourbées et renflées à une extrémité. Les crosses sont mises en tas par les joueurs, un enfant les prend deux à deux et les jette à terre au hasard, l'une à sa droite, l'autre à sa gauche. Les joueurs vont ensuite reconnaître leurs bâtons et forment les deux équipes. Ce tirage au sort porte, dans les régions berbérophones, le nom de « tis*gh*ar » — les bâtonnets —, terme qui s'applique à une sorte de courte paille, mais désigne en fait tout recours au hasard — à l'Invisible —, depuis le partage des viandes du sacrifice d'automne jusqu'à la répartition des parcelles de terre entre les chefs de famille.

Chez les Beni Snus, l'un des joueurs ferme les yeux, les bâtons de jeu ou « moqra'a » lui sont présentés un par un ; pour chacun, il dit au hasard « le ciel » ou « la terre », constituant ainsi les deux camps opposés qui portent le nom de ces principes cosmiques.

Dans l'Ouest algérien, chez les Beni *Gh*omerian, les Beni Hawa et dans tout le Zakkar, la balle est faite de bourre de palmier nain, empaquetée dans une étoffe noire ; avant la partie, elle est trempée dans la rivière voisine. En Kabylie, la confection de la balle varie d'une région à l'autre : elle est faite d'un morceau de la

(18) L. Voinot : *Le Tidikelt* p. 461.

peau des bœufs du sacrifice d'automne, en Grande Kabylie, ou d'une rotule de bœuf en Kabylie Maritime, elle est en liège dans la région d'Azazga et porte alors le nom de « ta*kh*enai*sh*t ».

Il existe deux règles du jeu qui, toutes deux, opposent deux camps représentant les deux points cardinaux d'est et d'ouest ou le ciel et la terre.

Chez les Beni Hawa, un trou est creusé au centre du terrain, ses dimensions sont celles du foyer d'une maison dont il porte le nom : « l*gh*ar ». L'un des joueurs désigné par le tirage au sort, cherche à faire entrer la balle dans le trou, tous les joueurs l'en empêchent ; s'il réussit à atteindre de son bâton l'un quelconque de ses adversaires, celui-ci doit prendre sa place. Lorsque la balle tombe dans le trou, les joueurs marquent une pause et crient : « issessu-it ! » — il l'a fait boire ! — puis ils ajoutent : « rebbi issessu-*gh* d-waman ! » — Dieu nous abreuvera d'eau !

En Moyenne Kabylie, chez les Beni *Gh*obri, les parties de « ta*kh*ana*sh*t » avaient lieu à « aguni n-j*dj*iga » — la colline des fleurs — près de la source dite « j*dj*iga » — les fleurs — qui coule au pied du sanctuaire de Sidi Mançur.

Un trou est creusé au centre du terrain de jeu, « a*kh*emmu*sh* » — la gueule —; comme dans l'Ouest algérien, un seul joueur essaie de faire tomber la balle dans le trou, tous les autres l'en empêchent. Si la balle tombe, le joueur heureux la retire et la jette devant lui le plus loin possible, les autres doivent alors lancer le bâton à tour de rôle, en essayant de l'atteindre ; lorsque l'un des joueurs lance ainsi sa crosse, les autres crient : « atan d-yelli-k ! » — voilà ta fille ! —. Celui dont le bâton est tombé le plus loin de la balle doit à son tour essayer de la faire entrer dans le trou.

Partout ailleurs nous trouvons deux équipes réparties suivant les deux points cardinaux d'est et d'ouest ;

l'équipe victorieuse est celle qui réussit à ramener la balle vers ses propres limites.

Les Beni Snus ont une règle du jeu particulière dont je n'ai pas trouvé d'autres exemples en Algérie. Pour le coup d'envoi, deux joueurs de chaque équipe se placent au milieu du terrain, un enfant prend la balle et dit : « Préfères-tu le ciel ou l'eau ? », la balle est alors lancée en l'air ou en bas, suivant la première réponse qui a été donnée.

Le jeu consiste à envoyer la balle dans les limites de l'adversaire, à travers ses lignes de défense. Lorsqu'un but a été ainsi marqué, les vainqueurs crient : « hmar ! » — âne ! —. Pendant la partie, des plaisanteries roulent entre les deux équipes : « Allez cueillir de l'herbe pour nourrir vos ânes ! », etc. L'équipe victorieuse est celle qui, la première, a réussi à marquer douze « ânes » dans les buts de l'équipe adverse, c'est-à-dire à assurer la fécondité des douze mois de l'année.

Après le jeu, la balle déchiquetée par les coups de crosse des joueurs peut être abandonnée dans les champs cultivés, comme c'est le cas en Kabylie Maritime chez les At *Dj*ennad, jetée dans la rivière voisine, comme chez les Beni *Gh*omerian de la vallée du Chélif, dans le fumier, comme chez les Beni Hawa de la région de Ténès, laissée au milieu du terrain de jeu qui est aussi le marché, comme dans la fraction du *Kh*emis chez les Beni Snus, exactement à l'emplacement occupé par les forgerons ambulants. Ailleurs, en Moyenne Kabylie, dans la région d'Azazga, la balle de liège est gardée par l'équipe vaincue et doit passer la nuit dans la maison du chef de l'équipe.

La balle représente l'eau, le ciel gonflé d'orages, qu'elle soit faite de bourre de palmier entourée d'une étoffe noire, d'un morceau de la peau du bœuf égorgé à l'automne, d'une rotule de ce même bœuf ou d'un morceau de liège. Après la partie, crevée, comme le

ciel qui laisse échapper la pluie, la balle est abandonnée dans les champs ou dans le fumier pour en accroître la fécondité, dans le cours de la rivière qu'elle ira gonfler, sur l'emplacement des forgerons dépositaires de la fécondité des houes et des socs, ou bien elle passera la nuit dans la maison du chef d'équipe vaincue, presque toujours celle du clan d'Est ou de la sécheresse comme pour en conjurer la stérilité.

Il est difficile de trouver le symbolisme transparent de ce jeu nettement exprimé par les paysans qui le pratiquent. Tous, cependant, admettent que si la balle tombe dans le trou central, ou si elle est ramenée vers la limite du camp d'Ouest ou des hommes mariés, l'année sera bonne, c'est-à-dire pluvieuse ; dans le cas inverse, elle sera mauvaise. Chez les Beni Snus, les douze buts que doit marquer l'équipe victorieuse représentent les douze mois de l'année. Aussi la partie peut se prolonger avec acharnement : durant sept jours, disent les légendes, en réalité jusqu'au coucher du soleil, quelquefois jusqu'à la nuit tombée, le dernier jour du pèlerinage. A ce moment, il faudra bien admettre, si le présage est défavorable, que le Saint ou l'Ancêtre est irrité contre ses fidèles ou ses descendants ; d'autres sacrifices seront alors nécessaires, des sacrifices de purification et d'expiation accomplis par la communauté tout entière.

Si la partie se prolonge, sa durée indiquera à tout le moins que la pluie se fera attendre.

Les Uläd 'addi de la région de Tacheta pensent que si les hommes ne jouaient pas à la balle, il ne pleuvrait jamais ; les Beni Snus disent que les fréquentes parties de balle donnent une année abondante et laissent présager une bonne récolte. Les blessures récoltées à ce jeu, souvent brutal, sont considérées comme salutaires, ne laissant échapper que le « mauvais sang ».

Actuellement, les jeux traditionnels tendent à être

remplacés, à l'issue des pèlerinages, par le football, mais ils reprennent leur place aux moments critiques de l'année, lorsque, devant une menace de sécheresse, c'est-à-dire de famine, il faut à nouveau interroger l'Ancêtre et forcer sa décision, en opposant les deux clans du village — les deux principes du monde — en une lutte nécessaire et fécondante.

Lorsque les rites ont été accomplis, si les Invisibles n'ont rien à reprocher aux hommes, la pluie va tomber en signe de l'alliance établie.

Au printemps, lorsque la pluie tombe au début mai, dans la période dite de « nisan », les épis gonflent en quelques jours, comme sous l'effet d'une ondée magique.

D'un bout à l'autre de l'Algérie, et sans doute de l'Afrique du Nord, l'eau de Nisan est considérée comme ayant des propriétés miraculeuses pour les céréales, mais « trop riche », « trop forte », elle est moins bonne pour les arbres fruitiers et fait tomber les fruits précocement gonflés.

Les femmes se décoiffent et exposent leurs cheveux à la pluie bienfaisante, elles s'en lavent le visage pour être belles et garder leur jeunesse. Dans la région de Cherchel, les femmes stériles en boivent pour devenir fécondes ; en Kabylie, les jeunes filles la recueillent dans des flacons et c'est avec cette eau que la « qibla » — la sage-femme — donnera aux jeunes mariées leur bain rituel avant la consommation du mariage.

Les bergers font sortir leur bétail sous la pluie : elle fera croître la laine des moutons et la rendra épaisse, le lait des vaches sera abondant, les chevreaux engraisseront.

Les « tholba » tendent vers l'averse leurs planchettes à écrire, ils en recueillent l'eau avec laquelle ils prépareront des amulettes — philtres d'amour et de fécondité.

A Miliana, l'eau de cette pluie conservée dans des bouteilles est considérée comme un remède contre les

brûlures, les paysans en aspergent le grain dans les silos pour le protéger contre les charançons, et d'un bout à l'autre de l'Islam, les morts sont lavés avec l'eau de la pluie de Nisan, aussi précieuse que l'eau du puits de Zämzäm à La Mecque.

L'arrivée de cette pluie marque la fin du cycle humide des céréales ; les épis vont mûrir tout au long des quatre périodes du mois de mai : les Semaines. La première « izigzzawen » — les (jours) verts — va du 4 au 10 mai julien, la seconde « iura*gh*en » — les (jours) jaunes — va du 11 au 17 mai julien, la troisième « imellalen » — les (jours) blancs — va du 18 au 24 mai, la dernière « iquranen » — les (jours) secs — va du 25 au 31 mai, c'est la période consacrée à la moisson. Chez les Beni Snus, le 21 mai est dit « mut l-'ard » — la mort de la terre — parce que plus rien ne vit dans les champs brûlés de soleil.

Après les travaux de l'automne et l'attente de l'hiver, le printemps a marqué la reprise du labeur des hommes, les poteries modelées attendent à l'ombre, la tisserande étire ses flocons de laine, le forgeron termine l'affûtage des dernières faucilles car déjà les champs sont blancs pour la moisson.

Réflexions sur quelques rites de pluie parallèles

Les rites de pluie que nous venons d'étudier se raccordent logiquement dans un système symbolique identique d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord ; chacun n'est qu'une adaptation à la résolution d'un problème précis, l'obtention de la pluie, d'une même pensée globale, d'une même conception de l'univers et de la place de l'homme dans le monde.

Il est intéressant de chercher l'existence de rites analogues dans le monde, non pour faire œuvre d'éru-

dition, encore moins pour tirer des conclusions étrangères à la pensée des peuples qui pratiquent ces rites, mais pour suggérer que si des gestes humains se retrouvent à l'intérieur d'une aire qu'ils finissent par délimiter, c'est que les hommes vivant à l'intérieur de cette aire géographique ont eu ou ont encore une conception commune de l'univers, c'est-à-dire une pensée commune indépendante de conditions de sol, de climat, d'économie ou de structures sociales.

L'association des morts et de la pluie se retrouve dans un grand nombre de cosmogonies, la clé de voûte de cette conception étant, même lorsqu'elle n'est pas toujours nettement exprimée, que la fécondité vient des morts, ou plus exactement du monde incertain où se termine la vie et d'où elle semble renaître.

L'attitude d'humilité rituelle des humains qui vont demander la pluie au sanctuaire de l'Invisible n'est pas non plus particulière aux paysans du Nord de l'Afrique. A Rome, dit Pétrone, « les nobles matrones montaient nu-pieds, les cheveux épars et le cœur pur, la longue pente du Capitole pour demander la pluie à Jupiter » ; et immédiatement, poursuit-il, à coup sûr il pleuvait à torrents (19).

Cependant le rituel des rogations enfantines et de la fiancée du ciel que l'on s'attendrait à voir nettement particularisé, recouvre une aire de dispersion importante qui dépasse le Maghreb : on peut en situer un certain nombre d'exemples sans qu'il soit possible de les étudier puisqu'ils n'ont été recueillis que de façon très imparfaite. Sous des aspects divers, la même pensée se manifeste dans toute la Méditerranée orientale, c'est la « dodola », la fille vêtue de gazon, d'herbes et de fleurs qui, en Yougoslavie, parcourt les rues du village avec une troupe de jeunes filles et s'arrête de-

(19) PÉTRONE : *Satiricon*, 41.

vant chaque maison pour demander des offrandes d'œufs et de riz et être aussi arrosée d'un seau d'eau (20). La même coutume a été signalée dans la Russie d'autrefois (21), en Roumanie où elle avait lieu le troisième mardi après Pâques et pouvait se répéter à n'importe quel moment de sécheresse durant l'été (22). Chez les Grecs de Thessalie et de Macédoine, quand la sécheresse durait depuis longtemps, on avait coutume d'envoyer une procession d'enfants à tous les puits et à toutes les sources du voisinage. En tête de la procession, marchait une fille parée de fleurs que ses compagnes aspergeaient d'eau à chaque arrêt tout en chantant une invocation (23). Dans le Sud de la Yougoslavie, la danse de la « dodola » est réservée aux femmes tziganes qui, par temps de sécheresse, vont dans les villages « pour faire tomber la pluie (24) ».

En Arménie, la fiancée du ciel est une poupée : « un manche à balai habillé en fille que les enfants portent de maison en maison en chantant un refrain. A chaque maison ils reçoivent des présents de beurre, d'œufs, de riz (25) ».

A Kerak, en Palestine (Kir-Moab en Jordanie), les

(20) J. G. FRAZER : *Le rameau d'or* t. I p. 235.

(21) W. R. S. RALSTON : *Songs of the Russian People* p. 237 et seq.
W. SCHMIDT : *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens* p. 17.

(22) E. GERARD : *The land beyond the Far East,* Folklore I 1890 p. 520.

(23) *Id.* p. 234.

(24) FILIPOVIC : *op. cit.*
POPE PETROVIC : *La vie et les coutumes populaires de la Skopska Crna Gora* p. 51.

(25) J. G. FRAZER : *Le rameau d'or* t. I p. 237.

chrétiens grecs mettent des vêtements de femme à une fourche à faner. Ils l'appellent « la fiancée de la pluie», les filles et les femmes la portent de maison en maison en chantant (26).

Le R. P. Jaussen, dans ses *Coutumes arabes au Pays de Moab,* signale des faits analogues : « Le mannequin fabriqué par les femmes bédouines porte le nom d'« umm el *gh*it » (la mère de la pluie). Une bédouine saisit ce mannequin et, au milieu des femmes du campement ou du village, elle se met à la tête d'une procession qui se déroule en chantant devant les maisons ou les tentes (27) ».

Une carte de répartition des rites de pluie de la « fiancée du ciel » montrerait deux zones bien distinctes.

La première, en Europe orientale, où le personnage central de ces rites était naguère une jeune fille ou une fillette qui dansait en tournant sur elle-même, nue sous un déguisement de fleurs et de feuilles.

La seconde, dans le Proche-Orient, englobant la Syrie, la Jordanie, l'ancien désert de Moab où, chez tous les paysans sédentaires ou nomades, quelle que soit la religion révélée dont ils se réclament, Islam ou Christianisme, le personnage central est une poupée à armature de bois — fourche à faner, pelle à vanner, etc.

Ces deux zones de répartition semblent se retrouver dans le Nord de l'Afrique où la situation peut se résumer sommairement de la façon suivante : une zone comprenant la Tunisie, l'Est algérien avec les massifs de l'Aurès et de la Petite Kabylie, la Grande Kabylie

(26) J. G. Frazer : t. I p. 238.
S. J. Curtiss : *Primitive Semitic Religion to-day,* London 1902 p. 114.

(27) Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab* p. 326.

et la zone montagneuse qui s'étend à l'ouest d'Alger, du Chenoua à Ténès, de la mer à la vallée du Chélif. Dans cette première zone, le personnage central est la poupée faite d'une cuillère de bois. La seconde zone comprend essentiellement l'Ouest algérien, depuis les régions de Tacheta et de Zouggara jusqu'à la frontière marocaine : le personnage central des rogations est une vieille femme, yemma 'ai*sh*a, la mère de la vie.

Mais les zones ainsi définies comprennent de nombreux îlots qui en détruisent l'homogénéité ; il faudrait préciser de plus, à l'intérieur même de ces zones, la présence de rogations enfantines ou de rogations conduites par les femmes mariées : la même carte devrait s'étendre également au Maroc où les mêmes nuances distinguent entre elles les traditions populaires des tribus et des groupes de villages d'origine différente.

Cependant, là encore, malgré la diversité des faits recueillis, l'unité essentielle du rite apparaît nettement. En effet, dans tous les exemples, qu'ils aient été recueillis en Europe orientale, dans le Moyen-Orient ou en Afrique du Nord, les paysans affirment que le rite qu'ils accomplissent — ou qu'ils accomplissaient naguère — est celui de la « fiancée de la pluie », et c'est bien le nom que porte le personnage central de ces rites : fille déguisée ou poupée faite d'un objet domestique rattaché à un contexte de fécondité et de féminité.

La clé de voûte des rites du Moyen-Orient et d'Europe orientale nous est peut-être fournie par l'ancienne fête de la Grèce antique, les « Daedala » dont il est possible de rapprocher le nom, incompris maintenant, de la « Dodola » en Europe orientale.

Pausanias (28) décrit minutieusement ces fêtes célébrées en souvenir de Zeus qui, pour ramener à lui

(28) Pausanias : IX, *Bœotia* ch. III.

Héra fit faire une image de bois qu'il traita en mariée. Les habitants de Platée en Béotie célébraient cette fête tous les six ans, mais aussi plus souvent : ils taillaient des images de bois de chêne qu'ils brûlaient en grande cérémonie tous les soixante ans au sommet du mont Cithaeron là où, d'après les traditions, Zeus s'était uni à Héra pour la première fois. Le cortège, composé des principaux magistrats de la cité, accompagnait jusqu'au bûcher l'idole de bois parée comme une mariée.

Nous retrouvons dans cette ancienne cérémonie grecque le thème du mariage sacré, de la hiérogamie, que nous avons étudié à l'aide d'exemples pris en Algérie, nous y trouvons aussi le thème familier du sacrifice nécessaire à l'union des deux principes cosmiques, union dont le signe est la pluie. L'exemple ancien des « Daedala » n'a pas d'autre mérite que de montrer la confusion, en un seul personnage, des deux manifestations connues en Méditerranée, de la « fiancée du ciel ».

Mais, contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette ancienne cérémonie telle qu'elle est décrite par Pausanias n'est pas la plus représentative de la pensée archaïque méditerranéenne. Déjà, des explications pseudo-historiques, des « aitia », essaient de la rendre intelligible dans un contexte social qui sans doute s'est beaucoup modifié.

Pausanias signale (29) que l'architecte Daedalus, le constructeur du labyrinthe, tirait son surnom des fêtes « Daedala ». A cette époque, le labyrinthe n'était plus qu'un souvenir légendaire et nul voyageur ne pouvait le situer avec certitude. Mais l'apparentement affirmé par Pausanias entre la hiérogamie du mont Cithaeron et l'offrande d'une vierge à un monstre taurin nous

(29) PAUSANIAS : II *Corinthe* ch. VI. 5, et I *Attica* ch. V. 3.

amène à penser que, peut-être, dans les traditions populaires sinon dans les spéculations des philosophes, l'unité était affirmée entre les deux noces sacrées, les deux dévotions au même principe ouranien : Zeus ici, le Taureau ailleurs.

Il n'est pas inutile de signaler, en dehors du cadre de cette étude et pour les africanistes, que l'architecte Daedalus pouvait retracer sa généalogie jusqu'aux Métionides — une ancienne dynastie royale d'Athènes — jusqu'à Cecrops, premier roi d'Athènes, né de la terre, dont les traditions disaient qu'il était moitié homme et moitié serpent comme Lébé le grand Ancêtre des Dogons. La taille rituelle de l'idole de bois de Platée, la cérémonie des Grandes Daedala qui se célébraient tous les soixante ans se retrouvent dans le rituel du Sigi décrit par Marcel Griaule chez les Dogons des falaises de Bandiagara au Soudan (30). Là encore, les hommes doivent expier d'anciennes fautes commises, mériter l'alliance des Invisibles par le renouvellement des rites, la taille d'un nouveau masque, la consécration d'autres initiés. De même que les Daedala étaient célébrées par plusieurs cités grecques, les rites du Sigi sont accomplis simultanément par plusieurs populations voisines.

Tous ces faits s'articulent autour d'une même notion : nécessité de confectionner un masque que l'on offre à l'Invisible en réparation de la rupture d'un interdit.

Cette offrande d'un masque semble remplacer la dévotion d'un être humain, un sacrifice librement accepté par la victime.

Nous avons vu que des rites d'aspersion accompagnaient la « fiancée du ciel » quel que soit le symbole choisi ; parfois, les rites d'aspersion sont considérés comme des rites de pluie : l'Invisible ou son substitut

(30) M. GRIAULE : *Les Masques dogons* : Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie t. XXXIII, Paris 1938 p. 166 et seq.

sur terre reçoit de l'eau afin qu'il soit obligé de renvoyer son contre-don, la pluie, aux hommes ; c'est en fait un contrat passé sous une autre forme mais dans le même esprit que les autres contrats rituels.

Dans les régions de Tacheta et de Zouggara, dans la vallée du Chélif, en Algérie, c'est un « homme de l'Invisible » ou un simple d'esprit qui est arrosé ou jeté à l'eau. La même coutume se retrouve en Europe orientale, où le pope du village est arrosé ou jeté à l'eau.

Ces faits d'aspersion rituelle au moment des rogations de la pluie recouvrent donc la même aire méditerranéenne, avec les mêmes prolongements géographiques que les faits cités précédemment.

Nous retrouvons également la même conception des jeux agonistiques considérés comme générateurs de pluie et, de ce fait, célébrés au printemps. Herman Usener a démontré que de tels combats (31) opposant deux troupes de jeunes gens étaient très répandus. Usener tombe dans l'erreur habituelle en considérant que ces combats symbolisent l'opposition du printemps et de l'hiver, la victoire du printemps. Nous avons vu que telle n'était pas l'opinion des paysans, pour qui ces jeux ont encore une signification : en effet, pour eux, ce qui importe le plus, c'est la valeur oraculaire du jeu, la décision de l'Invisible qu'il faut emporter ; le printemps est inéluctablement vainqueur de l'hiver ; ce qui est moins sûr, c'est la fortune de la saison nouvelle, la prospérité née de la pluie ou la sécheresse.

Il n'est donc pas étonnant de voir Perséphone, à Olympie — dont l'histoire est tellement liée aux rites agraires en Méditerranée —, jouer à la balle avec ses

(31) Herman Usener : *Heilige Handlung* in « Archiv für Religionswissenschaft » VII p. 281.

compagnes les Nymphes (32). De même les « Arrephoroi » — les jeunes filles liées par le culte d'Athéna à des rites agraires et de tissage — jouaient à la balle en l'honneur d'Athéna dans le mois de Skirophorion (juin) (33).

Chez les Spartiates, deux équipes d'environ quinze joueurs se plaçaient sur le Champ des Platanes. A un signal donné, ils se jetaient sur le ballon, et l'équipe qui l'avait en sa possession au moment de l'arrêt du jeu était victorieuse. Comme le remarque H. Mitchell : « il ne semble pas qu'il y ait eu de coups au but ni de marque de points ; c'était une simple lutte pour la possession de la balle (34) », comme les jeux de balle traditionnels des paysans d'Algérie.

Tous ces exemples se trouvent prolongés dans le temps par les traditions populaires d'Algérie. Tous les faits cités ici, empruntés à l'Antiquité méditerranéenne, s'organisent autour d'une même pensée, d'une même conception de l'agôn générateur de fécondité parce qu'il précède l'union des deux principes. Il doit aussi être chargé d'une violence nécessaire car il marque ici la fin d'une saison de transition entre les deux cycles de l'année où les morts, liés par les rites et les sacrifices des hommes, vont exécuter leur part de contrat en apportant la fécondité sur terre, en souvenir de l'alliance établie et de la foi jurée.

(32) *George* Thompson : *Studies in Ancient Greek Religion.*

(33) Pausanias : I *Attica* ch. XXVII. 3.

(34) H. Mitchell : *Sparte et les Spartiates,* Payot, Paris 1953 p. 150.

IV

ANEBDU
LE COMMENCEMENT

Le cycle humide a été marqué par des rites impliquant la collectivité entière, du partage des taureaux d'automne au partage des champs. La terre a été divisée entre les chefs de famille de la famille de la Cité dans le cadre de la propriété collective, ailleurs le droit de chacun a été affirmé à nouveau publiquement par les labours.

Après la pluie de Nisan, un nouveau cycle s'ouvre dont la moisson est le noyau essentiel entouré de rites particuliers destinés à désacraliser les céréales dans les champs et à les faire entrer dans la nourriture des hommes.

Les rites du cycle sec sont des rites familiaux en Afrique du Nord comme ils le sont encore, comme ils l'ont toujours été dans le reste de la Méditerranée (1).

(1) Martin P. Nilsson : *Greek popular religion* p. 26.

Aucune décision des Assemblées de villages ne précise la date des moissons ; chacun enlève poignée par poignée et souvent un à un les épis mûrs, afin d'éviter le dépiquage spontané et précoce des parcelles mieux exposées au soleil.

Hésiode situait le commencement des moissons au lever héliaque des Pléiades, soit dans la seconde quinzaine de mai, époque que les Grecs ont toujours considérée comme le commencement de l'été (2). Ce signe des étoiles est connu des paysans du Nord de l'Afrique comme l'attestent de nombreux dictons, cependant, le changement de couleur des épis sous le soleil, leur maturation lente puis rapide sont toujours considérés comme le plus sûr des calendriers.

L'absence de rites collectifs n'enlève en rien de leur importance aux gestes qui accompagnent et suivent la moisson. Comme les autres rites agraires, ils sont tout tressés de représentations symboliques, de la coupe des céréales à l'emmagasinage des grains, représentations qui les mettent en rapport avec le tissage, la poterie et les rites de passage.

Le nom donné à cette période : « anebdu » — le commencement — indique son importance dans le cycle annuel. Bien des auteurs ont pensé que ce « commencement » n'était pas autre chose que le commencement des moissons, comme si le labour, par exemple, n'était pas lui aussi un commencement. Il s'agit en réalité de l'expression de toute une philosophie qui a choisi les symboles empruntés à la vie et à la mort des céréales, plutôt qu'à des images qu'il eût été possible de choisir dans l'arboriculture ou dans l'élevage également présents dans le champ de l'expérience immédiate. La moisson est un commencement parce que la mort des céréales est le premier terme d'un cycle évolutif qui passe après différents épisodes par l'enfouissement dans le champ labouré pour aboutir à la résurrection du printemps.

C'est autour de cette notion de la mort du champ conçue comme l'indispensable préliminaire de tout cycle d'existence que vont s'articuler les symboles et les rites de la moisson, comme aussi les différentes opérations qui en sont la projection sur le plan des gestes de la vie quotidienne et des techniques.

(2) Daremberg et Saglio : *Dict. des Antiquités* t. Rusticae Res p. 906.
Hésiode : *Les Travaux et les Jours* vers 383-387.

Le moissonneur

Alors que souvent le maître du champ et les hommes de sa famille suffisent à labourer la parcelle familiale ou le champ attribué par le sort, les moissons exigent le concours d'une main-d'œuvre auxiliaire étrangère, car, surtout pour l'orge, elles doivent être accomplies rapidement.

Pour des raisons économiques et démographiques évidentes et souvent exposées dans les traités de géographie humaine, au moment des moissons, une main-d'œuvre saisonnière se déplace de la montagne, aux récoltes tardives, vers la plaine où les céréales mûrissent précocement.

Il en est ainsi dans toute l'Algérie, où les hommes des Beni Snus et des Hautes Plaines se déplacent vers l'Oranie, ceux du Zakkar et du Chenoua vers les plaines de l'Algérois, ceux du Guergour et de l'Aurès vers les régions fertiles du Constantinois ; les travailleurs marocains fournissent l'essentiel de la main-d'œuvre en Kabylie d'où les hommes partent vers les salaires plus élevés de l'industrie française.

Les modalités statistiques et économiques n'entrent

pas dans le cadre de cette étude des bases de la pensée d'un peuple, j'ai en effet observé que les travailleurs saisonniers adoptent la pensée et les coutumes de leur employeur musulman et ne suivent leurs propres traditions que dans les exploitations agricoles possédées par des Français indifférents aux rites. Dans ce dernier cas, ces manifestations n'altèrent en rien les traditions populaires voisines, d'autant que d'un bout à l'autre du Nord de l'Afrique la pensée populaire est une, présentant seulement des différences d'expression à l'aide de symboles analogues. Les travailleurs saisonniers venus du Maroc ou de Tunisie ne se sentent en aucune façon étrangers dans l'une ou l'autre des régions d'Algérie.

Les ouvriers sont, le cas échéant, recrutés sur les marchés où ils se groupent par équipes de même origine. L'employeur s'entendra avec eux sur le salaire qui est en général fixé tacitement par région, chaque année, en fonction de la physionomie du marché de la main-d'œuvre, et qui varie tout au long de la saison. Le salaire est fixé en argent, l'abri et la nourriture viennent s'y ajouter ; ce dernier élément nous dit assez que dans les exploitations de petite et de moyenne importance, les ouvriers participent à la communauté familiale dont ils partagent le pain. Mais dans bien des régions, l'observance du contrat d'entraide suffit à assurer le déroulement de la moisson dans les délais nécessaires.

Qu'il soit propriétaire du champ, ouvrier agricole salarié, ou travailleur bénévole aux termes d'un contrat d'entraide, le moissonneur, d'un bout à l'autre du Nord de l'Afrique, porte la même tenue.

La pièce importante de son vêtement, qui le distingue du laboureur, est un tablier en peau de chèvre le protégeant de la poitrine aux genoux ; ce vêtement se porte accroché au cou et ceint à la taille par des cordelettes de diss ou d'alfa. En outre, une sorte de brassard de cuir recouvre la face interne du bras gauche, du milieu du bras au poignet : le pouce gauche est enfermé dans un doigtier de roseau, parfois le pouce et l'index sont ainsi protégés par des doigtiers distincts, voire même tous les doigts de la main gauche.

Dans la région du Zakkar et du Chélif comme dans tout l'Ouest algérien, le brassard de cuir est remplacé par un brassard fait de baguettes de laurier-rose, articulées sur des cordelettes de diss ou de palmier nain. Dans la basse vallée de la Soummam, le doigtier est inconnu.

La main droite tient la faucille. Dans les régions étudiées, il m'est apparu impossible de distinguer plusieurs types locaux de faucilles aussi distincts entre eux, par exemple, que les araires, aussi nettement localisés : ceci nous montre qu'il ne faut attacher à ces répartitions d'objets qu'une importance très relative. La plus répandue est la faucille d'un type commun au Nord de l'Afrique, à la Méditerranée orientale et au Proche-Orient, dont le modèle n'a que peu changé depuis l'introduction des céréales ; elle est généralement fabriquée par les forgerons, souvent remplacée aussi par la faucille achetée chez les quincaillers, d'un modèle répandu en Europe Occidentale en forme de croissant : il existe aussi de plus en plus dans le commerce des faucilles du premier type.

Cet équipement est celui de tout moissonneur, il lui est personnel et n'est jamais fourni par le maître à ses ouvriers.

Le tablier de peau du moissonneur mérite, comme les chaussures du laboureur, une attention particulière.

Hors l'occasion solennelle des moissons, il est le vêtement ordinaire du forgeron et du tailleur de pierres, ceux-là mêmes qui, aux termes d'un proverbe kabyle,

partagent avec le chasseur et le boucher la malédiction de mourir pauvres, aveugles ou sans enfants. Ce tablier est fait avec la peau d'un chevreau noir ou d'un jeune bouc, égorgé, nous le verrons plus loin, au moment de la consécration de l'aire à battre. Comme dans le cas du tablier de peau des artisans que je me propose d'étudier ailleurs, il est le signe tangible d'un sacrifice de propitiation, d'un contrat passé avec l'Invisible.

Porté par le moissonneur, ce tablier situe mieux la place exacte occupée par les moissons dans les traditions populaires : un acte redoutable de désacralisation de la terre, aussi redoutable que la manipulation du feu ou la taille des pierres vives.

Dans un esprit bien éloigné sans doute de l'Islam des envahisseurs hilaliens, l'Islam maghrébin tout pénétré de pensée shi'ite a assimilé le moissonneur au combattant de la Guerre Sainte. « Tous les moissonneurs sont considérés comme purs, parce qu'ils sont agréés par Dieu. La moisson est une guerre sainte ; celui qui meurt la faucille à la main va tout droit au paradis » ; c'est ce que m'a dit près de Ténès un errant, mendiant de Dieu. Nous trouvons une même conception dans un chant d'amour des Aït Hi*sh*em en Grande Kabylie :

— Je supplierai les cultivateurs qui restent tout le jour dans le champ,
Ils ont en main des faucilles avec le tablier de cuir
Ils essuient la sueur
Le Paradis leur apparaît
Ils font leurs prières avec le Prophète.

La faucille comme le soc est un protecteur contre les mauvais génies. Chez les Beni Snus elle est suspendue, enroulée dans le tablier de peau, derrière le métier à tisser, afin de protéger le travail en cours. Nous

avons vu son nom placé en tête de l'invocation que récite la femme qui veut délivrer ses vaches des « voleuses de lait » ; en Grande Kabylie, chez les At-Yenni, elle est associée aux rites qui accompagnent la dation du nom au nouveau-né, sept jours après la naissance. Ce jour-là, en effet, la mère de l'enfant peut reprendre sa longue ceinture de laine : un jeune homme de sa parenté se ceint d'une corde de diss et, une faucille dans la main droite, il saisit de la main gauche restée libre l'extrémité de la ceinture de laine dans laquelle la femme s'enroule en tournant sur elle-même. La faucille a pour but d'écarter les génies et d'empêcher que ceux-ci en « frappant » la femme ne causent un accident post-natal. La faucille étant l'instrument principal de la désacralisation du champ est devenue le symbole de toute désacralisation, donc de toute protection contre les forces dangereuses de l'Invisible.

L'inauguration des moissons

Dans l'Ouest algérien et d'une façon générale, dans toutes les régions arabophones, il n'est pas rare de voir se dérouler un pèlerinage au moment de la maturation des premiers épis, avant les moissons à proprement parler.

Dans la fraction Tal*gh*ut des Beni Frah, la famille Wa'il de la *kh*aruba des T*gh*animt, qui en automne ouvre les labours, se rend en pèlerinage au sanctuaire du saint protecteur de la fraction, Sidi bel-Ahsen, dans la région de Buhläl, fraction Hayuna et y offre un sacrifice. De même, dans la région de Tacheta, se déroulent des pèlerinages analogues à ceux qui précèdent les labours : le premier à Sidi Mo*kh*fi de Wäd-el-Kebir, du dimanche soir au lundi, le second à Sidi Bernus, du jeudi soir au vendredi.

Ces pèlerinages ne sont pas autre chose qu'une offrande et une consommation rituelle des prémices. Le même rite a plus généralement lieu dans le cadre familial. Le maître de maison va dans le champ et cueille les premiers épis mûrs. L'orge ainsi recueillie est séchée au feu, passée au moulin de pierre, puis pétrie avec du beurre ou de l'huile ; elle peut être aussi consommée directement après avoir été légèrement grillée au feu, comme chez les Beni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam, c'est « ta*shsh*wat » — le grain de la première gerbe. Chez les Beni Snus de la fraction des Azaïl, les premiers épis servent à la confection d'un pain particulier : « a*gh*rum ahabul» ; chez les Beni Hawa de la région de Ténès à une bouillie épaisse dite « t*shish*a » qui porte aussi le nom de « iuzan » au Chenoua et dans tout le massif du Zakkar.

Comme dans tous les repas solennels, comme pour les labours, maîtres et ouvriers réunis consomment les prémices en un repas pris le matin, le jour de l'ouverture des moissons. Nous retrouvons ce repas préliminaire, réplique de celui qui précède les labours aux marches de la Grande Kabylie, dans la région de Palestro où vivent des arabes berbérisés, les *Khash*na et les Beni *Kh*alfu. Dans l'Est algérien, plus au sud, les mêmes coutumes se retrouvent en bordure de l'Aurès : près de Bellezma, par exemple, le repas servi aux moissonneurs comprend une farine sans levain cuite dans du beurre salé et pétrie avec de la pâte de dattes « rfis ».

A travers ces préparations culinaires différentes, nous trouvons une même pensée : assurer la consommation des prémices en les altérant le moins possible, c'est-à-dire en les préparant sans levain, et assurer la conservation des céréales à venir à l'abri de toute humidité, en grillant les prémices et en y incorporant des produits stables : huile, beurre salé, pâte de dattes.

Je n'ai trouvé que dans un seul cas une inauguration

solennelle des moissons, réplique de l'ouverture des labours : chez les Beni Snus, dans la fraction des Beni 'a*sh*ir, au village des Beni Zidaz, la même famille qui inaugure les labours — les Uläd Mrah — ouvrent les moissons le même jour de la semaine, un jeudi.

Partout ailleurs, d'une façon générale, il n'existe pas d'impératif social conférant le privilège de l'inauguration des moissons à une famille déterminée : tout au plus, comme chez les Beni Ra*sh*ed de la région de Duperré, le premier coup de faucille est donné par le chef de famille ; mais cette prescription n'a rien d'absolu, pas plus que le fait analogue de la région de Nédroma où la première gerbe est coupée par un mrabe*th* ou par un homme réputé pour sa piété et sa vie exemplaire.

Dans la région de Sebdou, chez les Beni Snus, les moissons commencent toujours un jeudi ou un samedi et, quelquefois, plus rarement, un lundi comme au village de Tefessera des Azaïl, dans la même région. Ces jours sont également considérés comme favorables dans toute la région du Zakkar. En Grande Kabylie, où il n'y a pas inauguration des moissons à proprement parler, le choix du jour est fixé par chacun des chefs de famille. Pour la même raison, il n'existe de formule d'inauguration que chez les Beni Snus et dans l'Ouest algérien ; elles ne sont que des variantes du « bismillah » — au nom de Dieu — employé par tout musulman pieux au début de toute action. En voici deux exemples : le premier chez les Beni Hawa :

« Bismillah	— Au nom de Dieu
ya netek la'alik ya llah »	nous nous fions à toi ô Dieu —

La seconde chez les Beni Snus :

« Bismillah — Au nom de Dieu
ya rebbi ta'una » ô Seigneur aide-nous —

Le contrat d'entraide

Le labour, prise de possession de la terre, ne peut être accompli que par le chef de famille ; la moisson au contraire est l'une des occasions de l'année agraire où va entrer en application le contrat d'entraide commun à toutes les sociétés des régions étudiées : la « twiza » ou « tiwizi ».

Le contrat de « twiza » ou aide gratuite à charge de réciprocité existe tacitement entre gens d'un même quartier de village ou d'une même fraction de tribu. Le même groupe humain, issu d'un ancêtre commun et augmenté d'adoptés, se réunit au moment des mariages où chacun des membres fournit des prestations alimentaires, au moment des funérailles où il faut creuser la tombe, préparer les pierres et fournir aussi des prestations alimentaires, au moment d'un meurtre où les hommes se groupent en communauté de vengeance. Cette structure sociale, que je me propose d'étudier ailleurs de façon plus détaillée, se retrouve d'un bout à l'autre de la Méditerranée, d'un bout à l'autre aussi de son histoire.

Au moment des moissons, les mêmes familles se réunissent, car le succès de cette opération dépend de sa rapidité : le blé, et plus encore l'orge, risquent de s'égréner, au premier vent chaud.

La communauté humaine conçue comme la réunion des descendants d'un ancêtre commun — une communauté cultuelle — réagit en face d'un impératif né de conditions matérielles, mais, comme nous le voyons, elle n'est à aucun moment suscitée ni déterminée par ces conditions et ne l'a jamais été. Les familles qui

s'unissent en ces occasions sont celles-là mêmes qui ont fortifié leur alliance par les sacrifices partagés en commun devant le sanctuaire du Saint Protecteur ou de l'ancêtre fondateur, en son nom, en son invisible présence.

Le maître de maison prend pour la circonstance le nom de « bab en twizi » (Grande Kabylie) — maître de la tiwizi. Il doit fournir à ces aides bénévoles une nourriture abondante et tout particulièrement de la viande au repas du soir. Cette dernière prescription nous fait mieux comprendre le caractère d'alliance de cette communauté d'entraide qu'un sacrifice quotidien va renforcer pendant sa durée.

Les moissons

Appelés par les prières des hommes et par les rites, les morts ont apporté sur terre la fécondité des moissons nouvelles. Les champs sont pleins de leur présence, les hommes vont les désacraliser. Moissonner est une opération dangereuse dont le but est la dispersion de la force sacrée. Cette dispersion est assurée par deux attitudes différentes : dans l'Ouest algérien une animation joyeuse doit régner parmi les moissonneurs. Certains propriétaires, dans la région de Tacheta et de Zouggara, font venir des musiciens et des danseuses dont les airs et les pas rythment le travail des moissonneurs, qui reprennent en chœur les refrains connus. Chez les Beni Snus, certains chants de moissonneurs gardent le souvenir des danseuses qui, naguère, égayaient le travail des hommes ; voici un couplet de l'un de ces chants :

« Aywa ywa aywa ywa — Aywa ywa aywa ywa
laroji el-hamina danse hamina !

laroji aya mna	danse Mena !
aywa ywa aywa ywa »	aywa ywa aywa ywa —

Nous retrouvons ces chants et ces danses dans la région d'Azazga en Moyenne Kabylie et, avant 1952, dans quelques villages autour d'Akbou dans la même région.

En Grande Kabylie les chants de « tiwizi » sont joyeux et pleins d'allusions malicieuses à l'avarice du maître de maison auquel on conseille de veiller avec soin au repas du soir :

« a bab en twizi	— ô maître de la tiwizi
serh-a*gh* aulidi	laisse-nous aller, mon fils
tura t-tamedit	maintenant c'est le soir
heggi-dd imensi »	prépare le dîner —

J'ai recueilli ce chant en 1952 chez les At-Yenni. Hanoteau en a recueilli une version identique vers 1865 qu'il a publiée dans ses *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura* (3), ce qui prouve une remarquable continuité des faits et des rites qui touchent à l'agriculture, et une admirable conservation de la poésie kabyle à tradition orale.

Dans la partie inférieure de la vallée de la Soummam, dans la région d'Oued Amizour, l'attitude des moissonneurs est différente en face des forces sacrées qu'il faut disperser ; ils accompagnent en effet leur travail de chants pieux, appels à la clémence divine en faveur des trépassés et de ceux qui travaillent dans les champs :

(3) Hanoteau : *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura* p. 437.

« O Dieu ! ô ami !
O Celui dont j'attends le pardon
Tous ceux qui sont ici seront pardonnés (ter)
Pardonne à nos parents
Et à tous ceux qui travaillent dans les champs »

« parents » étant pris ici au sens très large de prédécesseurs, d'ancêtres.

Ces deux attitudes en face du sacré qui entoure la moisson se retrouvent dans ce que nous savons des traditions populaires de la Méditerranée ancienne. G. Maspéro, dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* (4) nous décrit les moissonneurs d'Egypte et de Syrie avançant en ligne pendant qu'un flûtiste joue ses airs les plus entraînants, qu'un chanteur donne de la voix et rythme les mouvements en frappant dans ses mains. En Grèce c'était, semble-t-il, l'attitude pieuse qui dominait, Théocrite a transcrit un de ces chants de moissonneurs qui commence par une invocation à Déméter (5).

Dans le Nord de l'Afrique, les moissonneurs en nombre impair avancent dans le champ, du bas vers le haut si le champ est en pente, dans le sens de la plus petite dimension si c'est un champ rectangulaire, d'ouest en est dans la mesure du possible. Ils se déplacent en boustrophédon, le chef d'équipe qui porte en Kabylie le nom de « anniär » se tient à l'une des extrémités de la ligne des moissonneurs : vers le milieu du champ, au premier passage.

(4) G. Maspéro : *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 342.

(5) Théocrite : X. 42 seq.

La poignée d'épis moissonnés est mise dans le creux du bras gauche, la brassée est ensuite liée et jetée à terre, les épis tournés est-ouest.

Les vieux auteurs arabes spécialistes des questions agricoles comme Ibn-el-Awam recommandent cette orientation : « Il faut tourner l'épi du côté du Levant et l'extrémité coupée par la faucille à l'aspect du Couchant, rien ne sera gâté si les choses sont ainsi disposées (6) ». Cette orientation qui est celle des tombes et des victimes sacrificielles est aussi celle, nous le verrons plus loin, que les paysans de Moyenne Kabylie et de la vallée de la Soummam donnent à la dernière gerbe.

Les épis sont généralement coupés aux deux tiers de leur hauteur, comme cela se faisait dans l'Antiquité méditerranéenne pour ne pas fatiguer inutilement les batteurs et les vanneurs : ce motif était du reste déjà invoqué par Xénophon dans ses *Economiques* (7).

La moisson se déroule du lever au coucher du soleil. Pour un champ elle ne doit durer qu'une journée : le maître du champ augmente en conséquence ses aides bénévoles ou ses ouvriers salariés. Le soir, au coucher du soleil, vont se dérouler les rites du dernier carré, de la dernière gerbe, rites qui partout sont empreints de la même gravité, du même adieu aux morts qui, après avoir apporté la fécondité, vont retourner sous terre.

Le dernier carré, la dernière gerbe

Dans toute l'Algérie, dans toute l'Afrique du Nord, la moisson du dernier carré d'un champ, la coupe de la dernière gerbe prennent l'aspect d'épisodes d'une mise

(6) Ibn-el-Awam : *Kitab el felahah*, t. II p. 322, ch. XXIX, art. 1.

(7) Xénophon : *Economique* XVIII.

à mort rituelle, assurant le départ des âmes qui ont donné la fécondité. Les chants des moissonneurs changent à ce moment précis, prennent un caractère religieux, pleins d'allusions à la résurrection et à la vie future.

Chez les Beni Snus, lorsque les moissonneurs entrent dans le dernier carré du champ, ils psalmodient :

« Mut, mut ya lfeddan	— Meurs, meurs ô champ
wila mut yahyi-k allah	Si tu meurs Dieu te fera [vivre
la'am jai in*sh* allah »	L'année prochaine si Dieu [veut —

La dernière poignée est coupée par le chef de famille, elle porte le nom de « qabda » — d'une racine Q B D : la poignée ; ce faisant, il prononce la formule suivante :

« Hamdullah !	— Louange à Dieu !
la aqba la'am aji	A l'année prochaine
illa hna hayen »	Si nous sommes vivants ! —

Il tend ensuite cette gerbe à l'un des moissonneurs qui en sépare les épis et les lui présente deux à deux. Le maître du champ tresse ainsi la dernière gerbe ; si elle comprend un nombre impair d'épis le présage est heureux, car « Dieu est unique et aime l'impair ».

La dernière gerbe est tressée en forme de diadème elliptique, chez les Beni Snus, elle porte le nom de « la 'alama mta lfelaha » — l'emblème des travaux des champs — et, au village berbérophone des Beni Zidaz, dans la même région, elle est dite : « la'alamet i-ussugwass im*dh*en » — l'emblème de l'année écoulée.

Après la prise de possession de la terre par le pre-

mier sillon « la'alem », la dernière gerbe clôt le cycle, elle est la réponse au premier labour.

Dans la vallée du Chélif, chez les Beni *Gh*omerian, les moissonneurs abordent le dernier carré en psalmodiant un chant plein du même espoir de résurrection :

« La moisson s'en va et revient
Nous allons d'une demeure à l'autre
C'est le destin de la créature
Dieu seul subsiste. »

Dans la région de Tacheta, les moissonneurs entrent dans le dernier carré en récitant la profession de foi, l'i*sh*ahada, la formule que doit prononcer tout musulman à l'article de la mort, puis ils ajoutent : « hakda tafna l-'amar, ma idum illa rebbi » — ainsi finit toute vie, Dieu seul subsiste.

Dans la région de Ténès, cinq moissonneurs se mettent en ligne face à l'est en entrant dans le dernier carré, ils coupent de grosses poignées « pour que Dieu leur accorde ses largesses », ce faisant ils chantent :

« ... Ainsi tu pars, tu pars
Comme part la prière de midi
Ainsi tu pars pour revenir... »

Ils terminent en récitant l'i*sh*ahada. Puis, lorsque toutes les gerbes sont réunies en un tas unique, le propriétaire choisit quelques beaux épis qu'il tresse. Chaque fraction a son type particulier de dernière gerbe ; partout elle est accrochée dans la maison à l'ouest.

En Moyenne Kabylie, dans la région d'Azazga, jusqu'à la vallée de la Soummam, le maître du champ ou, à son défaut, le plus âgé des ouvriers, se tourne vers l'est, prend la dernière poignée d'épis et prononce une formule improvisée dite « fatiha » se réjouissant

de ce que la récolte soit finie ; puis il couche à terre cette poignée d'épis, la lie aux deux extrémités, l'orientant dans les points cardinaux comme une victime que l'on va égorger. Il prend sa faucille et coupe les épis par le milieu en simulant un sacrifice et en prononçant par trois fois la formule de l'égorgement : « bismillah llah uakbar ».

De la main gauche, il fait couler une poignée de terre au milieu de la « blessure » pour représenter le sang répandu. La dernière gerbe est ensuite attachée au bout d'un bâton que le maître du champ ramène chez lui comme s'il tenait un étendard : les épis sont ensuite ôtés du bâton et placés à l'intérieur de la maison, au-dessus de la porte.

Les paysans des Beni 'ammer, dans la vallée de la Soummam, après avoir « égorgé » la dernière gerbe, la plantent aussitôt en terre « comme si elle venait à nouveau de germer, prête pour une nouvelle moisson ». Elle est ensuite apportée sur l'aire à battre et mêlée aux autres gerbes. Partout ailleurs, la dernière gerbe est gardée jusqu'à l'année suivante, puis lorsqu'arrive sa remplaçante de la nouvelle année, elle est mêlée aux semences. Chez les Beni *Gh*omerian, toutefois, elle n'est mêlée aux semences que si l'année a été bonne, dans le cas contraire, elle est jetée dans les champs sans être déliée. En aucun cas, nulle part, elle ne peut être brûlée.

Dans toutes les régions étudiées, le rituel du dernier carré, comme celui de la dernière gerbe, est un rituel funéraire. Chez les Beni Snus, la dernière javelle coupée porte le nom de « qabdha » — la poignée — (dernière parce que la fécondité des morts disparaît sous terre en même temps qu'elle. Dans d'autres endroits, les moissonneurs récitent l'i*sh*ahada, la formule de l'orthodoxie musulmane qui accompagne la mort, et, en Moyenne Kabylie, la dernière gerbe est « égorgée » aux

termes d'un rituel particulier : mais le sang qui coule de la « blessure » est de la terre que le moissonneur fait couler de sa main gauche afin de montrer par ce geste que tout est consommé et que la fécondité de la terre retourne à la terre.

Partout éclate l'espoir de la résurrection, l'espoir que les morts reviendront sur terre apporter aux hommes leur inépuisable fécondité. Chez les Beni 'ammer, la dernière gerbe à peine « égorgée » est dressée sur terre comme si elle venait de germer à nouveau.

En Grande Kabylie, le rituel de la fin des moissons est plus simple mais tout aussi significatif : chez les Aït Hi*sh*em, le maître du champ coupe les dernières javelles et en retire sept épis qu'il donne à sa femme, comme elle, au début des labours, lui a tendu l'offrande au premier sillon ; ces épis sont suspendus dans la maison à la poutre maîtresse du toit, symbole du principe mâle et de la présence des ancêtres. Là, ils attendront les labours prochains pour renaître à leur tour.

Jamais les derniers épis ne sont brûlés parce que jamais il ne faut mettre un terme par le feu à l'humide fécondité des Gens de Dessous Terre.

L'aire à battre

Dans les régions étudiées, nous trouvons deux types d'aire à battre : le premier se trouve de la Kabylie Maritime jusqu'aux Beni Snus : c'est un emplacement plan, souvent entouré d'un cercle de pierres ou d'une murette de soutènement ; ce type d'aire se retrouve également dans la vallée de la Soummam et dans l'Aurès. Le second couvre la Grande et la Moyenne Kabylie, c'est un emplacement soigneusement aménagé, enduit par les femmes d'un mélange d'argile schisteuse blanche et de bouse de vache.

Le cimetière et l'arbre des morts (Yakouren, Grande Kabylie).

Tombe avec stèles de bois (Beni Ghomeriïn).

Le sanctuaire près de l'arbre et du rocher, symboles de l'âme humaine et du monde.

Le sacrifice en Egypte (fresques, Musée du Louvre - *photo Giraudon*). Les offrandes laissent penser qu'il s'agit d'un sacrifice d'automne.

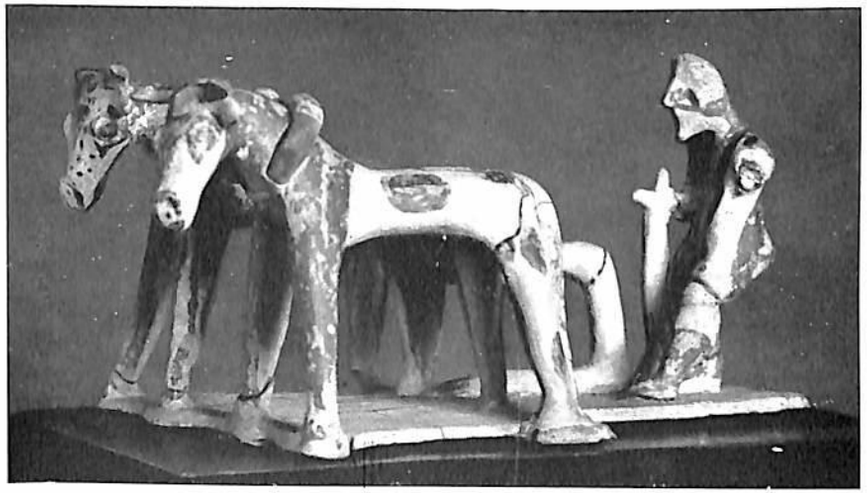
Le sacrifice d'automne en Grande Kabylie (At Yenni - *photo de l'auteur*).

La jarre et la hache bipenne (Grande Kabylie, At Yenni).

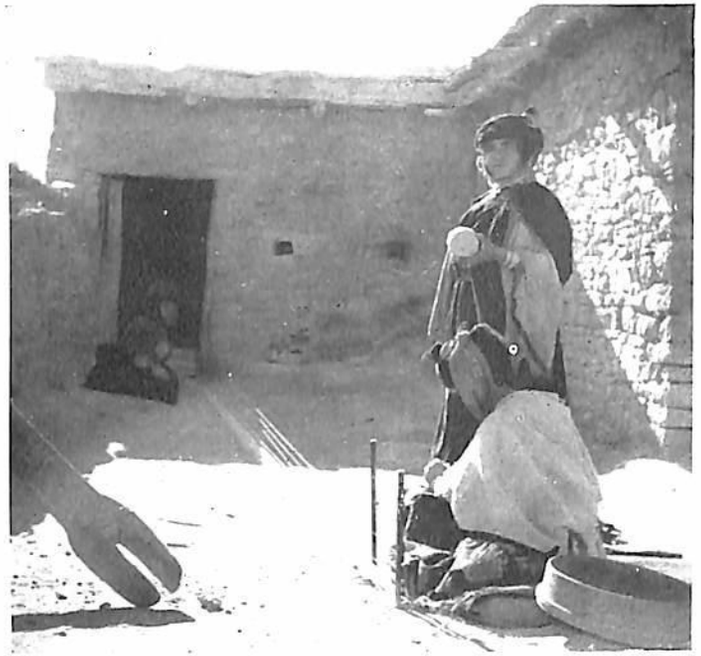
Le tracé du premier sillon (*photo Giraudon*).

Araire de bois appuyé à un sanctuaire avant le tracé du premier sillon (Chenoua - *photo auteur*).

Labour à l'araire . Béotie, fin du VIIe siècle av. J.-C.

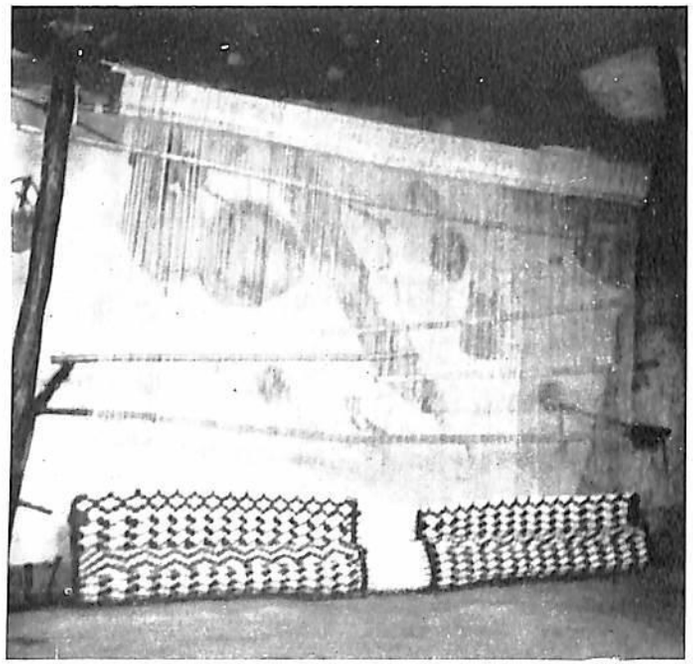


Ourdissage du métier à tisser (vallée de l'Oued Abiod, Aurès). Près du fil qui est le parèdre du premier sillon, le tamis plein de l'offrande d'automne.



La fiancée de la pluie (Grande Kabylie).

Athéna (musée de Poitiers, période archaïque de l'art grec). Toutes deux portent l'Egide, le vêtement d'épaule des femmes libyennes, dont parle Hérodote.



Métier à tisser (Oued Amizour, vallée de la Soummam)

Tabzimt, la broche ronde qui agrafe le vêtement d'épaule — le gorgonéion.

Broche du Rajostan (Inde) rapportée par le Dr Millot (cliché José Oster, collection du Musée de l'Homme).

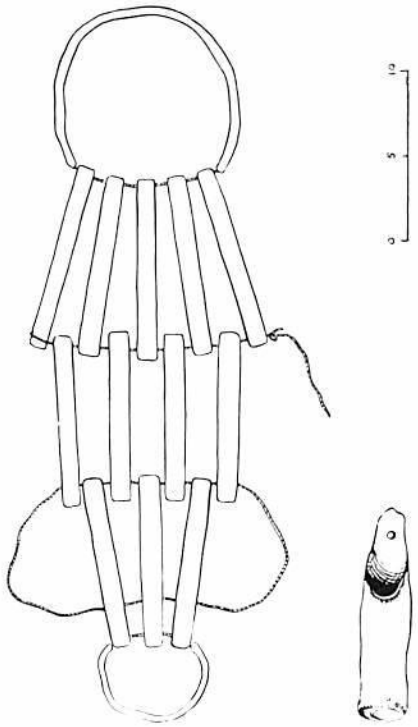
Femmes des At Aissi (Grande Kabylie) portant la première argile au premier jour du printemps.

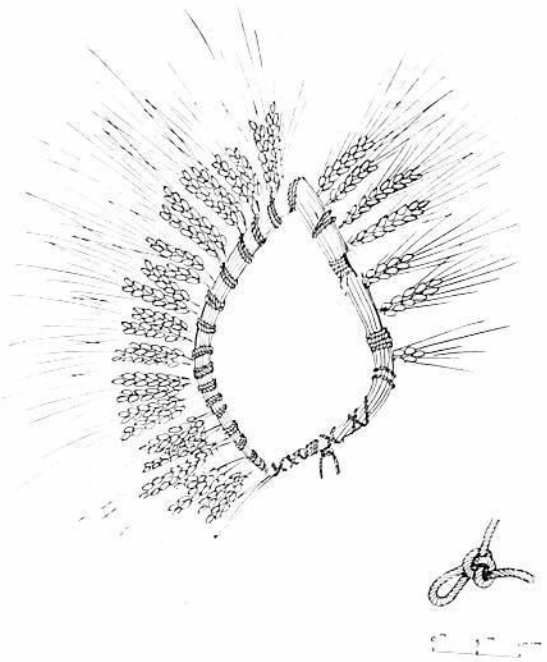
Scène de moisson chez les Beni Snus.

Modelage de la poterie comme les épis se gonflent dans les champs (Chenoua).

Scène de moisson dans l'ancienne Egypte.

Brassard des moissonneurs en baguette de laurier-rose et doigtier de roseau (Beni Ghomeriän, vallée du Chélif).



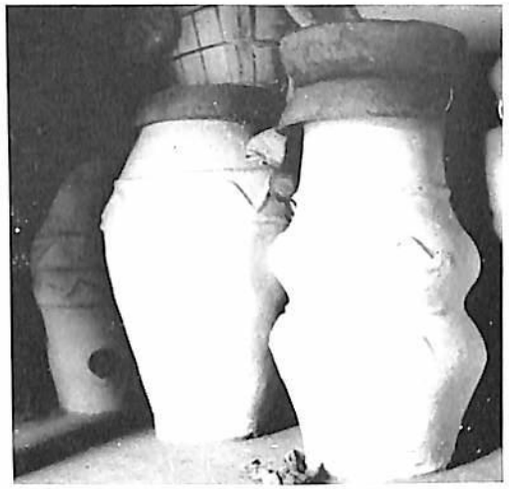


La dernière gerbe : Beni Snus, village des Beni Zidaz.

Dépiquage aux pieds des bœufs (Grande Kabylie, At Yenni).

Dépiquage aux pieds des chevaux (vallée du Chélif, Beni Ghomeriän).

Grenier collectif (Aurès).

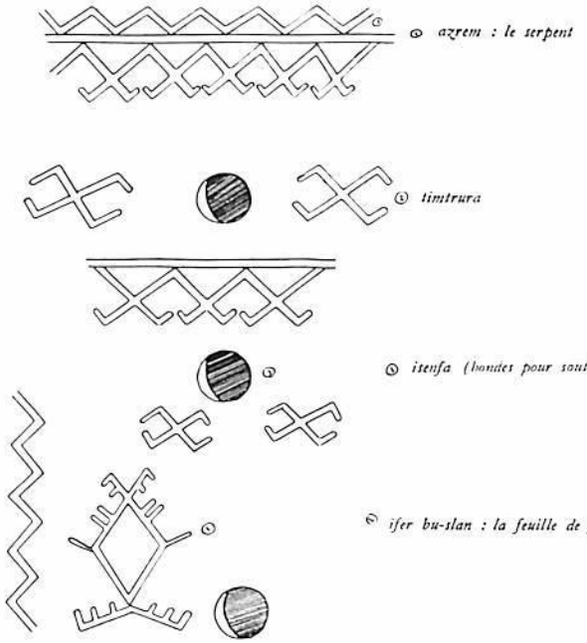


Ikufan de Grande Kabylie ornés du signe du serpent (At Yenni).

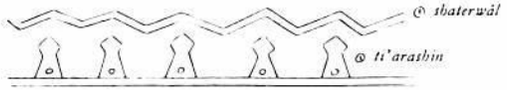
Atemmu (At Duala, Grande Kabylie : grange).

Meule pour les céréales (Vallée de la Soummam).

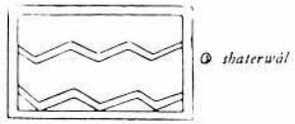
Décors des « ikufan »



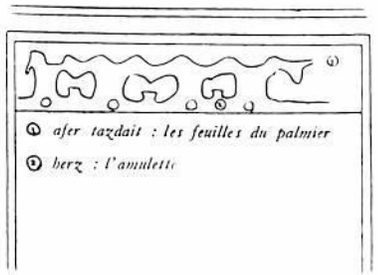
tabzimt : les fibules



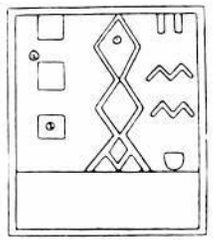
ti'arashin : jeunes filles qui accompagnent la mariée
chez les At Umadhen : idudhan : les doigts -



shaterwâl

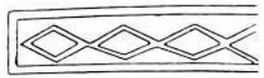


afer tazdait : les feuilles du palmier
herz : l'amulette



femme : le losange du milieu est dit : ibzimen (les bijoux)
ibebaden : petits morceaux

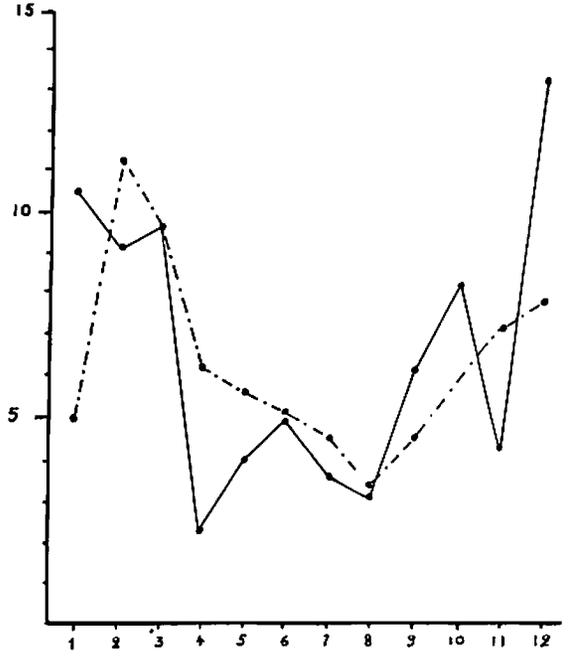
tiferagast : le crabe



agerru bu-zrem : tête du serpent

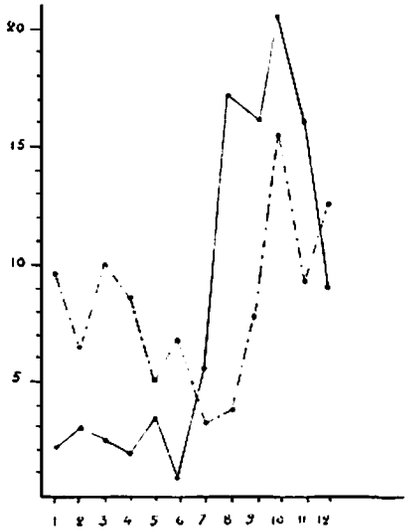
NAISSANCES

Douar Iflissen : ——
" " Makuda : —.—.

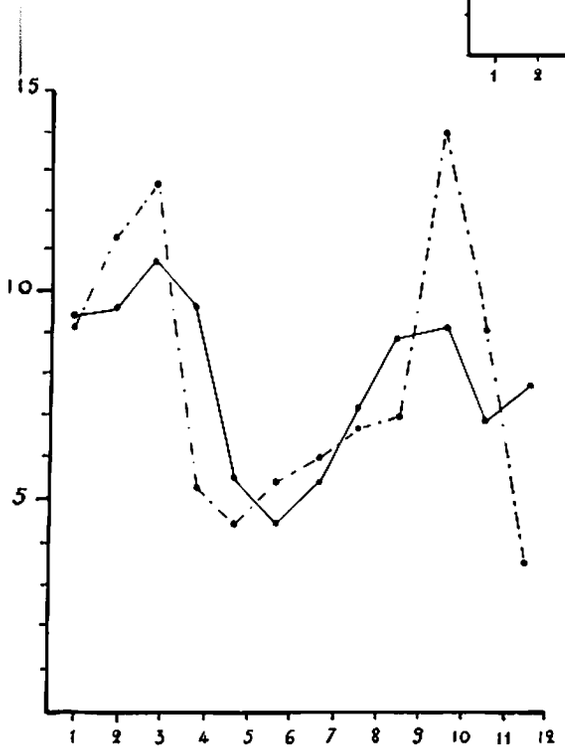


MARIAGES

Douar Iflissen. ——
" " Makuda : —.—.

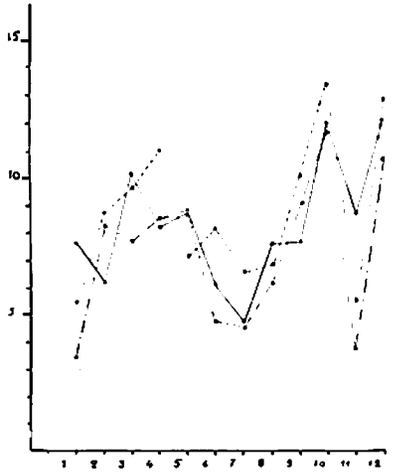


Courbe des mariages : net sommet à partir d'octobre. Les mariages précèdent les labours et ont les mêmes symboles.



DÉCÈS

Douar Iflissen : ——
" " Makuda : —.—.



MARIAGES

Ikeğan : ——
Tawrirt ıdil : .....
Asif al hammam : .....

Naissances : sommet de la courbe entre janvier et mars, ce qui explique aussi l'association naissance-printemps.

Décès : sommet de la courbe en novembre, ce qui explique aussi l'association automne-mort-labours.

Jeu d'enfants : jeu de cupules (Kabylie maritime, Wagennun).

Jeunes gens annonçant l'heure du repas pendant le jeûne du Ramadan.

« Takarrust » ou « tumubilet » (Grande Kabylie, At-Yenni).

La promenade au cimetière du mouton de l'aid tamoqqrant.

Personnage des mascarades de Ouargla : l'âne. Les deux cannes représentent les membres antérieurs de l'animal. Ce masque a été exposé au Musée ethnographique de Vincennes, ce qui explique la disparition du sexe viril monstrueux qui était l'une des caractéristiques du personnage.

Partout, la préparation d'une aire à battre est une opération technique et rituelle familiale, car chaque famille a son aire à battre distincte, à quelque distance du village, près du grenier en forme de hutte ronde : ta*khkh*ant bwalin en Kabylie Maritime, a*t*emmu, 'ithemma en Grande Kabylie.

La préparation est essentiellement un travail de terrassement, un travail d'homme auquel s'ajoute, en Kabylie, un travail de femme analogue au crépissage des maisons, car le revêtement de l'aire est fait comme une poterie crue, avec la première argile recueillie avant les « izigzawen » — les jours verts.

Dès que l'aire est prête, dans toutes les régions de l'Algérie, un sacrifice la consacre. La victime est un bouc ou un chevreau noir que le chef de famille égorge au milieu de l'aire, tourné vers l'est : Ce sacrifice porte dans les régions berbérophones le nom de « aderri bunnär » : la viande en est partagée entre les membres de la famille et, les hommes et les femmes des familles alliées qui ont participé à l'aménagement de l'aire. Des sacrifices analogues ouvrent tous les travaux où l'on creuse la terre : captage d'une source, forage d'un puits ou achèvement des fondations d'une maison.

La peau de la victime du sacrifice de l'aire sert, comme nous l'avons vu, à la confection du tablier des moissonneurs qui est ainsi, plus qu'un vêtement de travail, le signe tangible du contrat passé avec les forces invisibles, scellé par le sang répandu sur l'aire à battre.

Ainsi délimitée par les travaux des hommes et le sang du sacrifice, l'aire à battre vouée aux derniers actes qui suivent la mort du champ et la désacralisation des céréales, occupe une place importante dans les croyances et dans les représentations symboliques.

Le sol de l'aire est sacré, aussi saint, disent les paysans, que le sol d'une mosquée ou d'un sanctuaire :

ceux qui y travaillent doivent respecter des règles absolues de pureté spirituelle, de propreté physique et de chasteté.

Les paysans de Grande Kabylie admettent qu'il est possible de faire la prière orthodoxe de l'Islam, chaussé des « i*sh*ifa*dh* » de labour, si l'on est sûr que le bœuf qui a fourni le cuir a été égorgé rituellement : cependant il est impossible de pénétrer chaussé sur l'aire à battre lorsque l'orge y est déposée ; cette même règle peut ne pas être suivie pour le blé, plus « récent » en Méditerranée, donc moins sacré que l'orge.

Ceux qui travaillent sur l'aire à battre doivent être chastes ; dans tout l'Ouest algérien les hommes dorment sur les aires jusqu'à la fin du dépiquage, pour observer plus commodément cette prescription.

Aucune femme ne peut fouler le sol d'une aire à battre si elle n'est pas vierge ou en état de pureté. Nous comprenons mieux les nombreuses légendes d'Algérie dont le thème se retrouve à 'aïn Merra, chez les Beni Merahba limitrophes de la vallée du Chélif : un roi voulait violer sa fille sur une aire à battre alors que l'orge s'y trouvait entassée, il se trouva changé en pierre ainsi que sa victime et le tas d'orge.

Tous les rites, tous les interdits relatifs à l'aire et au dépiquage tendent à écarter les âmes des morts qui, congédiés lors de la coupe de la dernière gerbe, ne doivent pas venir sur une aire à battre et risquer d'y être meurtris.

Il est interdit d'y siffler, puisque siffler attire les génies et que les âmes des morts ont parfois, lorsqu'elles se manifestent, la plainte des colombes ou la voix pépiante des oiseaux. Il est interdit également d'y prononcer des mots de mauvais augure comme : noir, aiguille, pointe, charbon, etc. — ces mots sont

du reste bannis de la conversation des paysans courtois et remplacés par des euphémismes (8).

Les enfants ne peuvent y venir afin de ne pas souiller l'aire par inadvertance, mais aussi parce qu'ils sont des êtres magiquement faibles, des âmes encore mal ancrées dans la chair et qu'ils supporteraient difficilement de traverser l'aire qui est, comme le carrefour ou le marché, un lieu de dispersion des forces invisibles.

Tout cela est résumé en un seul vers de l'*Iliade* qui chante « les aires sacrées (9) » avec tout ce que le terme de « sacré » comporte de redoutable pour l'homme.

Le dépiquage

Dans l'Ouest algérien de nombreux pèlerinages ont lieu après les moissons, avant le dépiquage ; leur contenu symbolique est trop évident pour qu'il soit nécessaire de leur consacrer une étude particulière. Il s'agit dans tous les cas de la désacralisation des prémices et d'un renouvellement du contrat d'alliance avec l'Invisible, avant les opérations dangereuses qui accompagnent la moisson.

Chez les Beni *Gh*omerian, le pèlerinage de Sidi 'abdallah u-Musa prend l'aspect tout particulier d'un commencement de cycle annuel.

Cette cérémonie a lieu avant le dépiquage et seuls

(8) W. Marçais : *L'Euphémisme et l'anti-phrase dans les dialectes arabes d'Algérie* in Orientalische Studien Theodor Nöldeke Gewidmet 1906 p. 425 seq.
Monchicourt : *Répugnance ou respect relatifs à certaines paroles ou à certains animaux* Revue Tunisienne XV 1908 p. 5.
Westermarck : *Ritual and belief in Morocco* t. II p. 26 seq.

(9) *Iliade* V. 499.

s'y rendent les habitants des bourgs de Rouina et de Kherba. La fraction M*gh*arsa de Rouina apporte son offrande, un taureau noir particulièrement vigoureux, la fraction Lehrär de Kherba offre un taureau rouge. Arrivés devant le sanctuaire, les deux taureaux sont poussés l'un contre l'autre et se livrent combat. Si le taureau noir est victorieux, s'il met en fuite son adversaire, l'année sera pluvieuse, si au contraire le taureau rouge est vainqueur, ce sera une année de sécheresse. Mais depuis fort longtemps le taureau noir est toujours vainqueur.

Chaque fraction égorge ensuite son taureau, les parts sont comptées, les mrab*th*in, descendants du Saint, reçoivent une offrande de chaque taureau, puis les viandes des deux victimes sont mêlées et les parts distribuées. Chaque fraction cependant garde et consomme la tête et les entrailles de sa victime particulière. Près de la tombe du Saint pousse un sycomore — *sanobria horra* — dont les baies sont distribuées aux fidèles car, mises dans les silos, elles éloignent les charançons.

Ce rite est à ma connaissance unique en Algérie et ne me paraît pas avoir été signalé ailleurs en Afrique du Nord. Cependant, sa pensée directive est tirée d'un système d'opposition et de complémentarité des deux principes : mâle et femelle, sec et humide, système qui nous est familier et dont nous avons vu à plusieurs reprises les manifestations symboliques, tout particulièrement au cours des jeux agonistiques.

La fraction M*gh*arsa tire son nom d'une racine *GH* R S signifiant planter, elle était naguère chargée de l'inauguration des labours : son lieu d'habitation, le bourg de Rouina, est à l'ouest de Kherba ; il est donc normal de la voir représenter la pluie et la fécondité des champs avec, pour symbole, un taureau noir. La fraction Lehrär tire son nom d'une racine H R qui, en l'occurrence, signifie feu et chaleur, elle habite

Kherba à l'est de Rouina, il est normal également de la voir représentée par un taureau rouge, symbole de sécheresse.

Tout se passe ici comme s'il s'agissait de demander au saint protecteur un nouveau signe, un présage pour l'année à venir, pendant que l'orge et le blé sont encore sur les aires à battre, avant que les hommes n'aient touché à la récolte nouvelle. Mais, par les viandes mêlées des deux taureaux représentant les principes opposés et complémentaires de l'homme, par leur chair partagée en commun, les hommes renouvellent leur contrat d'alliance et préparent les mariages à venir entre les deux fractions opposées et complémentaires.

Dans toutes les autres régions d'Algérie étudiées, le maître de maison, s'il en a les moyens, égorge une victime — chevreau ou agneau — au repas du soir, le dernier jour des moissons.

Ce repas prend le nom de « imensi en tadla » — le dîner de la gerbe — chez les Beni Snus, de « imensi e*shsh*uwäl » — avec la même signification — chez les Beni *Gh*omerian et les populations berbérophones de l'Ouest algérien. Il est accompagné de couscous à gros grains, « berkukes » ou « bazin ».

Partout les paysans considèrent qu'il serait dangereux de ne pas égorger après avoir moissonné : une mort risquerait de survenir dans la famille ; moissonner c'est désacraliser, et la force libérée par les travaux des champs doit être apaisée et fixée par le sang des sacrifices.

Au Chenoua, le matin du dépiquage, la maîtresse de maison fait des crêpes émiettées dans du beurre ou dans du miel qu'elle distribue ensuite aux voyageurs et aux mendiants, messagers de l'Invisible, qui viennent manger à côté de la maison pendant que les hommes et les bœufs travaillent sur l'aire à battre.

Le dépiquage se fait aux pieds des bœufs ; dans l'Ouest algérien et chez les Beni Snus, les chevaux et les mulets sont également utilisés, mais ils sont considérés comme un moyen de fortune.

Afin que le grain se sépare mieux de la paille, les gerbes restent sur l'aire du lever du soleil au milieu de la matinée, moment où les bœufs rentrent des champs.

Au dîner de la veille ou au repas du matin, la maîtresse de maison prépare des plats qui varient d'une région à l'autre, bouillie de blé au lait, crêpes ou galettes émiettées dans du lait ou du beurre fondu, symbolisant la même intention : « faciliter » le dépiquage.

Les bœufs sont placés sous le joug, leurs cornes sont huilées, encore pour « faciliter » la tâche, aussi disent les paysans, pour les protéger du soleil. Comme le recommande le Deutéronome XXV, 24, leurs bouches ne sont point liées. Les chevaux et les mulets ne reçoivent aucune protection particulière, ce qui souligne bien le caractère rituel du bœuf. Le joug est le même que celui des labours, sauf chez les Beni 'ammer de la vallée de la Soummam où un joug plus court dit « tazaglut » est employé sur l'aire à battre.

Les chevaux et les mulets sont tenus en longe, le conducteur en garde l'extrémité qu'il laisse s'enrouler autour de son bras, diminuant ainsi progressivement le rayon d'action de ses bêtes. Lorsque la longe s'est complètement enroulée, il change le sens de la rotation en la laissant se dévider peu à peu.

Au premier tour, bœufs, chevaux ou mulets ont la tête tournée vers l'est et tournent de droite à gauche.

Dans les régions où les bœufs sont employés, ils sont poussés de l'aiguillon et manœuvrent au rythme de chants à brioler dont voici un exemple recueilli en Grande Kabylie :

« dawälik nnäs*h* nnäs*h*	— tourne, sur toi, nnäs*h* [nnäs*h*
I-habb illa allim uläs*h* »	qu'il y ait du grain et pas [de paille —

puis, après un certain nombre de tours, on change le sens de rotation des bœufs :

« dawälik af barbäs*h*	— tourne sur le Roux (nom donné à un bœuf)
ir*dh*en illan	il y a du blé
allim uläs*h* »	et pas de paille —

Chez les Beni 'ammer de la vallée de la Soummam, les exhortations aux bœufs sont mêlées d'invocations aux anges :

« O les anges, tournez sur l'aire ! »

Champollion, dans les *Lettres écrites d'Egypte et de Nubie,* dit que « le plus ancien chant populaire connu est un couplet adressé par un laboureur égyptien à ses bœufs » :

« Battez pour vous, battez pour vous
O bœufs ! battez des boisseaux pour vos maîtres. (10) »

Des chants analogues se retrouvent dans le Nord de la Méditerranée, dans le Centre et le Midi de la France où, d'après certains auteurs, ils furent introduits par les Phocéens fondateurs de Marseille et des comptoirs voisins (11).

(10) Champollion : *Lettres écrites d'Egypte et de Nubie* 1828-1829 p. 196.

(11) Laisnel de la Salle : *Croyances et légendes du Centre* t. II p. 140.
Dupin aîné : *Le Morvan* p. 18.

Les bœufs tournent ainsi, aidés par les anges jusqu'au moment de « tanält » — vers trois heures de l'après-midi. Le fellah les arrête alors face à l'est, le dépiquage est terminé. Le grain va rester en tas au milieu de l'aire encore mêlé à la paille ; le maître de maison plante au sommet de ce tas la pelle de bois, qui va servir au vannage ou un bâton auquel est attaché un foulard de femme, symboles de fécondité.

Les charmes du vent et le vannage

Pour obtenir le vent léger nécessaire à la purification du grain divers charmes sont utilisés, tous du ressort de la magie domestique et non des rites collectifs.

En Grande Kabylie, la maîtresse de maison traîne dans la cour le lourd moulin de pierre et en tourne la meule un instant comme pour moudre à vide ; la dernière née des filles de la maison, la « tamazuzt » suspend à la branche d'un arbre le pilon de bois ou le battoir à linge et le fait osciller. Ces rites qui mettent en œuvre les objets de la vie quotidienne se retrouvent d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, aussi bien chez les nomades que chez les sédentaires (12).

La première opération technique est la séparation des chaumes avec la fourche à trois dents « imedrän » en bois de micocoulier, suivie bientôt du ventage à proprement parler avec la pelle de bois taillée d'une seule pièce « taluht ». C'est le nettoyage à la roue déjà décrit dans l'Iliade et dans Suidas (13). L'homme jette circulairement contre le vent et aussi loin que possible, à un mètre et plus de hauteur, une pelletée

(12) WESTERMARCK : *op. cit.* t. II p. 231.

(13) *Iliade* V. 499 seq et XIII. 588 seq.

de grains qui retombent sur le sol, tandis que la paille et la balle sont emportées à l'extrémité de l'aire. Pendant ces dernières opérations, l'homme se tient debout face à l'est et ne doit pas prononcer un seul mot. En Kabylie, il tend au travers de l'aire la longue courroie de cuir de bœuf qui lie le joug à l'age de l'araire ; à chaque pelletée, le vent emporte la majeure partie de la balle, pendant que le grain plus lourd retombe sur l'aire. La femme, à l'aide d'un balai « timeslaht », ramasse le grain d'un côté de la courroie tendue laissant la paille et le reste de la balle de l'autre côté. En Grande Kabylie, ce balai est en asperges sauvages « issekim », il se dessèche et s'use rapidement, aussi faut-il en changer tous les jours. L'asperge sauvage est une plante verte qui communique son humidité à l'aire et ne risque pas de heurter les puissances invisibles présentes, comme le ferait un balai de bruyère ou de genêt. Nous avons vu, en étudiant les rites du printemps, la puissance apotropaïque de ces deux dernières plantes, puissance telle, que lorsque les femmes en font des balais pour la maison, elles doivent les faire passer par la fenêtre, ou par le toit, afin que les génies gardiens du seuil ne soient pas écartés.

Lorsque les grains ont été séparés de la balle et de la paille, la pelle de bois est enfoncée dans le tas qui est ensuite recouvert d'un burnous, ou comme chez les Beni Snus, de sacs en poils de chèvre : « ce qui a travaillé le grain doit rester sur le grain, afin de lui conserver sa force », disent les paysans.

La mesure du grain

Deux conceptions s'affrontent qui ne sont une fois de plus que les modes d'expression différents d'une pensée unique : en Kabylie et dans l'Est, les céréales,

et tout particulièrement l'orge, ne doivent pas être mesurées, « afin de ne pas compter la générosité de Dieu » ; bien plus, il ne peut être prononcé de nombre sur l'aire à battre, ni procédé à une évaluation quelconque du grain déposé.

Chez les Beni Snus et dans tout l'Ouest algérien, les céréales sont mesurées en prenant des précautions particulières, cette dernière conception semble prévaloir au Maroc (14).

Chez les Beni *Gh*omerian et, d'une façon générale, dans la vallée du Chélif, le maître de maison fait le tour du tas de grain en décrivant avec la pelle de bois une spirale qui vient se terminer au sommet du tas, ce faisant, il prononce la formule orthodoxe du « bismillah » en ajoutant : « ay allah enzel el baraka » — ô Seigneur fais descendre la bénédiction —, il enlève un peu de grain du bout de sa pelle et dit : « ya rebbi enzel el baraka nkun *sh*eb'a » — Seigneur fais descendre la bénédiction et que nous soyons rassasiés.

Il prend ensuite ce grain dans sa main droite, l'embrasse, le met au sommet du tas, puis, avec la pelle de bois, trace une croix aux branches égales au centre de laquelle il place une grosse motte de terre en reprenant la formule du « bismillah ».

Ce rite a également été signalé en de nombreux endroits de l'Est marocain (15).

La signification en est nettement exprimée par les paysans qui le pratiquent : « c'est pour remercier la terre qui a donné le grain. La motte de terre représente tout le champ, tous les champs ». Le tas de blé sur lequel ont été tracées une spirale et une croix à branches égales représente le monde. A Igedal, chez

(14) WESTERMARCK : op. cit. t. II p. 257.

(15) DOUTTÉ : *Magie et religion en Afrique du Nord* p. 179 seq.

les Beni Merahba, dans la vallée du Chélif, les moissonneurs suspendent une outre à un trépied fiché dans le tas de grain ; l'outre doit être noire et pleine d'eau. Le but n'est pas nettement défini, les paysans disent que le grain « gardera sa force et que tout le monde en profitera ». Le tas de grain représente le monde et l'outre le ciel fécondant gonflé d'orage.

Le maître de maison ou, à son défaut, le plus vieux des ouvriers, doit faire les grandes ablutions prescrites par l'Islam, puis il s'assied devant le tas d'orge ou de blé, face à l'est, les jambes allongées vers le sud ; il prend alors le *mudd* en main et commence à mesurer son grain en donnant aux nombres des noms euphémiques afin de ne pas enlever la bénédiction de Dieu en évaluant Ses bienfaits.

Dans la vallée du Chélif ce compte est le suivant :

« wahad rebbi la *sh*arik [ma'ak	— un seul Dieu qui n'a d'associé
zuj baraktin	deux bénédictions
tlata fi l'ain liblis	trois dans les yeux du Diable
reba'a bi zuijatin	quatre par les deux couples
*kh*amsa fi l'ain aulid liblis	cinq dans les yeux des fils du Diable
setta	six(pas d'euphémisme particulier)
*sh*eb'a	je suis rassasié (au lieu de seb'a sept)
tmaniya	huit (pas d'euphémisme particulier)
tsa'a	neuf (pas d'euphémisme particulier)
haq rebbi »	la part de Dieu —

La dixième mesure est mise à part pour les pauvres; ce don est une obligation morale essentielle de l'Islam. Le compte continue ainsi jusqu'à seize sans emploi de termes particuliers. A seize, le maître de maison dit : « ikmel 'ala rebbi » — grâce à Dieu c'est terminé —, puis il recommence à nouveau son compte comme plus haut.

Nous devons noter ici ce qui peut être un reliquat très ancien de compte à base seize, dont il ne reste pas d'autre trace dans cette région, sauf peut-être en géomancie.

La formule employée pour le compte euphémique varie peu d'une fraction à l'autre, sans que les variantes employées présentent un intérêt particulier.

Chez les Beni Snus, le grain, au fur et à mesure qu'il est compté, est versé dans des bissacs en poils de chèvre, la poche de droite étant toujours remplie la première. La mesure employée est un décalitre qui porte le nom de « qurdiya » ou un double-décalitre qui porte le nom de « *kh*arruba — la maisonnée. Il y a douze *kh*arruba dans un bissac « tellis » ou charge de mulet.

Parfois le compte continue jusqu'à vingt sans formule particulière, ce qui constitue une ruse pour ne donner qu'une mesure sur vingt aux pauvres ; mais, j'ai observé que ce procédé était employé le plus souvent lorsqu'une fondation pieuse, école coranique ou zawya, venait s'interposer entre Dieu et les hommes.

Le compte terminé, le maître du champ renverse sa mesure de bois et pose sur le fond une poignée de grain, pour montrer qu'il ne demande plus rien. Les morts ont tenu leur promesse ; à leur tour, les hommes vont donner aux Invisibles et aux morts la part qui leur revient.

Dans la vallée du Chélif, nous l'avons vu, la dixième mesure est mise de côté, tout au long du compte, pour les pauvres. C'est la vingtième mesure chez les Beni

Snus, la première de dix mesures dans la vallée de la Soummam qui porte alors le nom de « mudd en sidi 'abd-el-qader — mudd étant le nom de la mesure employée dans cette région.

Aux termes mêmes des traditions populaires du Nord de l'Afrique, la part sacrée était donnée aux pauvres qui se présentaient sur l'aire à battre et venaient réclamer leur dû. Une fête de l'orthodoxie musulmane, « l-'a*sh*ura », semble avoir attiré à elle, dans la plupart des cas, l'offrande de la part sacrée donnée au nom des morts ; le même geste est répété à l'occasion d'une autre fête musulmane : « l'id tamezzyant » ou « 'id ess-*gh*ir » qui marque la fin du jeûne du Ramdhan.

Cependant, encore maintenant, chez les Beni 'ammer de la vallée de la Soummam, « l'a*sh*ur » ou dixième — la part réservée — peut être donnée sur l'aire à battre à la fin des moissons, ou sur le seuil de la maison lors de la fête de « l'a*sh*ura ». Dans la région de l'Oued Amizour, la part sacrée continue d'être donnée sur l'aire à battre aux pauvres ou aux « *th*olba » des zawya voisines qui ne manquent de se présenter.

Des usages locaux déterminent en Kabylie de façon précise la part de Dieu. Lorsque le *sh*ei*kh* d'une zawya donne le signal des labours au village voisin, ses *th*olba peuvent venir chercher la part qui leur a été réservée. Si au contraire le prestige des mrab*th*in est mal établi, les pauvres continuent à venir chercher le dixième et les *th*olba sont éconduits. Une anecdote illustre cette attitude : les mrab*th*in de la petite zawya d'Agemun, chez les Iflissen en Kabylie Maritime, étaient venus chercher leur part au village voisin sur lequel ils essayaient d'établir leur hégémonie spirituelle et matérielle. Les paysans leur accordèrent l'hospitalité mais, profitant de leur sommeil, ils les attachèrent au matin et les obligèrent le joug sur la nuque, nu-pieds, à dépiquer des chardons « tasenant » sur une aire à

battre, leur montrant ainsi que la part sacrée n'est pas nécessairement la part de la zawya. Depuis, disent les traditions populaires, le village porte le nom de Tasenant — le chardon.

Le voleur sacré

Les pauvres sont venus au nom des morts rappeler la créance de ceux qui ont donné aux champs leur fécondité ; mais, mesurée ou non, la récolte ne peut encore quitter l'aire à battre puisque reste à donner la part de celui qui tout au long de l'année a forgé le soc du labour et les faucilles des moissons.

Dans les structures traditionnelles du Nord de l'Afrique le forgeron est l'homme sans terre, occupant de ce fait une place particulière dans la société et dans l'économie. Les forgerons forment une caste, c'est-à-dire qu'ils ont leur généalogie propre et, de ce fait, leurs villages particuliers issus d'ancêtres fondateurs qui tenaient de naissance l'art de la forge et les techniques du feu. J'étudierai ailleurs cette structure qui conditionne la vie économique traditionnelle du Nord de l'Afrique et la rend dépendante du sacré et de sa projection dans la vie des hommes.

Dans le village, le forgeron qui est venu s'installer sollicité par la « *dj*ema'a » — l'assemblée du village — est un étranger qui ne tire pas sa descendance de l'ancêtre fondateur du village ; il n'a donc pas droit au partage des terres en automne. Il est lié au feu de la forge, c'est-à-dire qu'il a ses interdits propres qui l'éloignent de la culture des champs, mais qui en font le maître de toute fécondité : il ne peut cultiver lui-même, c'est son interdit, mais lui seul a le pouvoir de permettre aux autres de cultiver, nous l'avons vu souvent, en inaugurant les labours, en défrichant la première

jachère. Il doit fournir à chaque propriétaire d'une paire de bœufs un soc d'araire, deux houes, un peigne pour le métier à tisser, deux faucilles, il doit en assurer la réparation ou le remplacement ; aussi les paysans disent : « bla aheddad ula*sh* afellah » — sans forgeron pas de laboureur. En échange, il reçoit pour chacun des jougs du village une « *kh*arubba » — environ un double décalitre — d'un mélange d'orge, de blé et de fèves. Quelquefois le contrat qui le lie au village est différent et stipule que le forgeron bénéficiera de la récolte du premier champ qui est alors cultivé et moissonné par chacune des familles du village.

Dans le premier cas, le forgeron se présente le premier sur l'aire à battre, avant les pauvres de Dieu, avant les *th*olba de la zawya et, en silence, tend son sac au maître du champ. Souvent même, autrefois, il prenait sa part sans la mesurer, c'est-à-dire qu'il volait.

Il existe en ethnologie comparée de nombreux exemples de vol rituel, à commencer par le vol mythique du feu dérobé pour l'homme par le premier héros civilisateur, que l'on retrouve dans toutes les civilisations.

Dans une société où toute structure de parenté, toute institution, tout rite, se situe dans un contexte strictement réglé de dons et de contre-dons, le vol apparaît d'abord comme le seul moyen de rompre le cycle des prestations.

La part du forgeron, qu'il la prenne sur l'aire à battre de chaque famille ou qu'elle lui soit donnée parce que c'est la récolte du premier champ, porte le même nom : « i*kh*f en-iger » — la tête du champ — ou « tamazirt » — le premier champ. Cette part, c'est la fécondité de chacun des champs ou de tous les champs du village que le forgeron emporte, pour la redonner à la terre, l'automne venu, en forgeant le soc des araires et en inaugurant les premiers labours.

Sur un autre plan, comme l'a remarqué Dominique

Zahan dans *Les Sociétés d'initiation Bambara* (16), l'aire à battre c'est le monde et nous avons vu le tas de grain chargé de symboles cosmiques depuis la spirale jusqu'à la croix à branches égales, les grains, ce sont les hommes, et le geste du forgeron répété chaque année donne aux hommes l'idée de ce rapt qu'est la mort, suivi de la résurrection après l'enfouissement dans la tombe. Cette pensée n'est pas exprimée de cette façon abstraite dans les communautés paysannes étudiées, cependant elle sous-tend les symboles employés et seule permet de comprendre pourquoi le forgeron a le privilège de pouvoir accomplir certains rites de fécondité, certains rites destinés aussi à arrêter la mortalité infantile. Lorsqu'une jeune fille est atteinte de la « *dj*ennaba » — une malédiction qui empêche son mariage et la laisse solitaire près du foyer —, c'est le forgeron qui lui donne de l'eau prise dans « lbilu » — la cuve à tremper — pour qu'elle fasse ses ablutions, nue, avant le lever du soleil, à la fontaine d'un marché, à un carrefour ou sur la place du village. Cette eau en effet a la propriété de rendre féconds les instruments de fer rougis au feu.

Lorsqu'une femme accouche d'enfants morts-nés, c'est encore le forgeron qui lui confectionne sept talismans de fer, reproduction des outils des champs et de la forge : une faucille, un soc, une grande pioche « agelzim », une petite pioche « tagelzimt », une hache-herminette « taqabäs*h*t », une masse « af*dh*is » et une pince « ta*gh*undet ». Dans cette amulette, les outils des champs sont la représentation du contrat qui l'unit aux hommes, la masse et la pince sont le signe de l'art de la forge et des deux premiers outils donnés au premier forgeron qui avait surpris le secret de la forge, c'est-

(16) Dominique Zahan : *Les Sociétés d'initiation Bambara* p. 133 et 351-354.

à-dire qui l'avait volé, Sidna Daud Aheddad, père du roi Salomon. Enfin, le forgeron et le forgeron seul, a le pouvoir de guérir la maladie « chaude » qui rend l'âme végétative « bouillante » et prête à s'échapper — la méningite. Pour cela, il garde souvent, dans sa forge, des tourterelles qui, nous l'avons vu, sont le symbole des âmes errantes, et leur manifestation la plus fréquente. Lorsqu'un malade se présente, il prend une tourterelle, l'ouvre en deux et l'applique palpitante sur le crâne du malade. L'âme ainsi « renforcée » reste dans la tête du malade. Ce dernier geste nous montre bien que lorsque le forgeron vole sur l'aire à battre, il s'identifie à l'Invisible en volant comme lui au hasard pour redonner ensuite au centuple.

Nous retrouvons là une démarche fréquente de l'esprit humain dans les civilisations traditionnelles : différentes études faites en Australie par Spencer et Gillen et par T.G.H. Strehlow (17) montrent que le chef d'un clan totémiste a le pouvoir de « créer » par les rites, les plantes ou les animaux de son totem. Ce pouvoir, il ne le possède pas en tant qu'être humain mais en tant que réincarnation d'un être surnaturel, et en accomplissant les rites de création fondés par cet être surnaturel. Animaux et plantes créés par lui sont ses interdits, mais lui seul pouvant accomplir les cérémonies destinées à leur reproduction peut les donner aux hommes. La situation du forgeron dans le Nord de l'Afrique s'explique donc par cette pensée directrice : il est le maître de la culture, forge les instruments destinés à la culture et à son parèdre le tissage, mais il ne peut cultiver la terre lui-même sous peine de

(17) Spencer et Gillen : *The Northern tribes of Central Australia* p. 292.
T. G. H. Strehlow : *La gémelléité de l'âme humaine* in La Tour Saint-Jacques 11-12 juillet-décembre 1957 pp. 16-17.

brûler les champs comme le chef d'un clan totémiste ne peut tuer ou cueillir les animaux ou les plantes dont il assure la reproduction, sous peine de les voir disparaître.

Lorsque le forgeron a pris sa part et que les pauvres de Dieu représentant l'Invisible ont reçu la leur, la récolte mesurée ou non va quitter l'aire à battre, nette de toute créance, le cycle des champs est terminé.

L'ensilage du grain

Suivant les régions, les procédés de conservation du grain varient mais non les rites qui les entourent. Il est possible de distinguer trois procédés courants d'emmagasinage que nous allons décrire en allant d'ouest en est.

Chez les Beni Snus, le grain est conservé dans des nattes roulées en cornets et cousues sur les bords à l'aide d'une cordelette de palmier nain : leur capacité peut atteindre cent décalitres environ, elles sont dites « *sh*äri'a » en arabe et « qebba*th* » en berbère. Ces nattes sont en feuilles de palmier nain tressées en spirale, elles servent au transport des morts là où les civières de bois de l'Islam citadin ne sont pas employées.

La « *sh*äri'a » est pendue dans la maison aux poutres du toit ou accrochée à un piquet enfoncé dans le mur. Ce sont les femmes qui transvasent les céréales des « tellis » dans les « *sh*äri'a ». Elles ont soin de déposer au fond une clavicule ou une omoplate du mouton sacrifié à l-'aid el Kebir, une boule de levure, des grenades et des figues « pour que le grain garde sa force ».

Les traditions populaires disent que, de tous les animaux, ce sont les moutons sacrifiés à l-'aid el Kebir qui ressusciteront les premiers pour témoigner de la

piété des croyants ; cette résurrection se fera à partir d'un principe matériel indestructible, une minuscule graine rouge qui se trouve dans l'omoplate. Cet os associe le grain mort à la promesse de résurrection qu'il porte en lui, que viennent renforcer la levure synonyme de fermentation et d'abondance, la grenade et les figues fruits à graines multiples, symboles de fécondité.

Le second procédé de conservation des céréales est l'ensilage souterrain, répandu çà et là chez les Beni Snus et surtout dans toutes les régions arabophones d'Algérie. Les silos ou greniers souterrains sont dits « ma*th*mura » en arabe et « tasraft » en berbère. L'ensilage dans ces greniers souterrains est un travail d'hommes. Le premier jour avant l'ensilage les « ma*th*mura » sont fumigés avec de la rue, une plante que les traditions populaires considèrent comme douée de vertus apotropaïques ; l'ouverture des silos est ensuite obturée avec une dalle naturelle de pierre blanche, sur laquelle on met un lit de paille puis une couche de terre. Ce procédé de conservation des céréales était connu dans l'Antiquité méditerranéenne : Varron le situe en Espagne, aussi chez les Carthaginois et chez les 'Osques (18).

Autrefois, chez les Uläd Nuh et les Beni bu Sa'id, des semi-nomades de l'Ouest algérien, les « ma*th*mura » de plusieurs familles étaient groupés et prenaient alors le nom collectif de « ma*th*mar ». On choisissait pour l'emplacement de ce grenier collectif un terrain bien exposé au soleil, au sol de couleur claire. Un gardien était désigné par l'assemblée du village, il était responsable des céréales qui lui étaient confiées. Le jour où l'un des propriétaires venait prendre son bien, il était tenu de payer la dîme au gardien. Les « ma*th*mura »

(18) Varron : *Res Rusticae* I, 67.

étaient scellés après l'ensilage du grain nouveau pour n'être ouverts qu'après les labours : le grain nécessaire aux semailles étant conservé dans une « *sh*äri'a ».

Dans les régions d'habitat dispersé, nous retrouvons l'ensilage souterrain comme procédé de conservation courant avec le nom arabe de « ma*th*mura » même dans les zones berbérophones. Dans ces régions, je n'ai pas trouvé trace, comme chez les Beni Snus, d'une organisation collective pour la conservation des céréales : les silos sont creusés dans la maison ou devant la porte afin d'être plus facilement gardés.

Inconnu en Kabylie, l'ensilage souterrain réapparaît chez les Beni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam, mais comme stade de transition entre l'aire à battre et la conservation du grain en jarres. Après avoir été mesurées, les céréales sont déposées dans une fosse creusée près de l'aire, qui porte le nom de « ta*sh*raft » où elles restent deux ou trois jours « pour refroidir », elles sont ensuite transportées à la maison et conservées dans des jarres. Le nom de cette fosse « ta*sh*raft » est à rapprocher du nom berbère du silo dans certains villages des Beni Snus « tasraft ».

Le dernier type de récipient destiné à contenir et préserver les céréales est l'« akufi », sa zone d'extension couvre le Chenoua et la totalité de la Kabylie jusqu'à la vallée de la Soummam comprise : chez les Beni Wu*gh*lis, l'« akufi » coexiste avec les silos.

Nous pouvons distinguer deux types principaux d'« akufi » :

— l'« akufi » épousant sensiblement la forme d'un tonneau, plus étroit à la base qu'au sommet : on le rencontre en Grande Kabylie et au Chenoua ; il porte dans ce massif montagneux le nom d'« i*kh*ubai ».

— l'« akufi » ayant une forme de parallélépipède que l'on trouve en Moyenne Kabylie dans la région d'Azazga, en Kabylie Maritime et en Petite Kabylie jusque dans la vallée de la Soummam.

Les « ikufan » sont des poteries crues faites d'argile schisteuse blanche mêlée de bouse de vache, ils sont confectionnés par les femmes et portent des ornements en relief, ce qui les distingue de toute la poterie mineure kabyle cuite à feu ouvert et qui porte des ornements peints ou légèrement incisés. Ils sont badigeonnés comme les murs de la maison avec une engobe très liquide préparée avec la même argile schisteuse blanche.

Le plus courant des ornements en relief est celui qui figure sur les « i*kh*ubai » du Chenoua et les « ikufan » de Grande Kabylie : c'est une ligne ondulée ou brisée en chevrons qui porte le nom d'« izerman » — les serpents — (région d'Azeffoun), « azrem » — région de Zekri et « *sh*aterwäl » — la ligne brisée — (At-Yenni).

Viennent ensuite des motifs dérivés du premier : « aqarru buzrem » — la tête du serpent —, « tabzimt » — la broche — « ibzimen » — les fibules — et « ifer bu-slen » — la feuille de frêne.

Le serpent est un motif très répandu dans l'art kabyle, il est comme dans toute l'antiquité méditerranéenne le signe de la résurrection et des morts ; nous l'avons vu figurer sur la couverture à bandes qui, d'après un mythe de l'Akfadou, a été tissée par la femme d'Ahittus, le premier forgeron ; de même, la tête de serpent est le nom des pendeloques qui entourent la broche ronde d'argent, agrafe du vêtement d'épaule des paysannes d'Algérie.

Les autres motifs qu'il est facile de comparer avec les signes de fécondité du très ancien patrimoine méditerranéen ont souvent perdu leur signification, leur nom ayant été traduit par de pudiques euphémismes.

Le motif dit « ibzimen » — les fibules — symbolise

la femme, comme dans les peintures murales des Ouadhias décrites par le R.P. Devulder, la lampe symbolise l'homme (19) : ce symbole de fécondité est encore souligné par le nom d'un autre motif « tiara-*sh*in » — les jeunes filles qui accompagnent le cortège de la mariée.

La feuille de frêne a une signification analogue. En Grande Kabylie, le frêne « taslent » est l'arbre de la femme par excellence, elle doit l'escalader pour couper les feuilles nécessaires à la nourriture des bœufs et des vaches ; c'est au frêne que doivent être suspendues certaines amulettes, tout particulièrement celles qui font battre le cœur des hommes. Dans les bouts rimés populaires le frêne dit : « s'il n'y avait pas l'olivier, je serais le premier des arbres » et, d'après les traditions, s'il est le second pour son utilité à l'homme, il est le premier arbre de la création. Le forgeron abat le frêne pour faire de la base du tronc le support de son enclume ; le frêne alors représente la montagne et la terre comme l'enclume « taawint » (littéralement la source et la pierre) représente l'eau. Battre l'enclume, c'est arroser la terre.

Nous avons vu les risques magiques affrontés par les artisans ; certaines régions de Kabylie ont pour interdit le frêne fourrager, comme par exemple les Ibahrizen de Kabylie Maritime. Si un homme plante un frêne, il perdra un mâle de sa famille, ou sa femme ne mettra au monde que des enfants morts-nés ; or, nous le savons, tout ce qui est fécondité et vie est aussi, par compensation, un risque de prélèvement de vie ou de fécondité.

(19) R. P. Devulder : *Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias* in Revue Africaine t. XCV 1er et 2e trim. 1951.

Tout objet neuf de quelque importance entrant dans la maison reçoit à tout le moins le sang d'un poulet égorgé afin d'être bien accueilli par les génies protecteurs de la maison et de devenir un autel domestique, une maison-Dieu demeure des Invisibles. Il va en être de même pour les céréales le jour de leur entrée dans la maison.

Lorsque la femme vide les sacs dans les jarres d'argile blanche, elle prend quelques gouttes du sang du poulet égorgé par son mari ou son fils et en asperge le grain nouveau, puis elle ferme chaque jarre d'un plat en terre luté à la bouse de vache et assujettit les bondes.

Les provisions placées dans les « ikufan » sont mises sous la garde des forces invisibles, par les symboles tracés sur les jarres, par le sang du sacrifice. Des légendes racontent comment une jeune femme qui dérobait du grain en l'absence de sa belle-mère avait été surprise par « 'assäs bu-*khkh*am » — le génie gardien de la maison — et était restée coincée dans la jarre jusqu'à l'arrivée de la maîtresse de maison.

D'autres précautions sont prises pour que le grain déposé dans les « ikufan » ne diminue pas trop vite et pour qu'il reste au même niveau malgré les prélèvements qu'y fait la maîtresse de maison — la mère du mari — pour nourrir la maisonnée. Là encore, malgré la diversité des recettes, les charmes employés se ramènent à une pensée unique : associer les grains endormis dans les jarres à l'inépuisable fécondité des morts.

Au Chenoua, les provisions entreposées dans les « i*kh*ubai » sont toujours mélangées avec une poignée de terre prise sur le tombeau d'un saint. En Grande Kabylie, chez les Aït Hi*sh*em, la maîtresse de maison dépose dans chaque « akufi » sept petites galettes sans sel — comme le sont toutes les offrandes faites aux morts — préparées le jour de « ta'a*sh*urt » qui, nous

le verrons plus loin, est considéré dans l'Islam rural comme une fête des morts.

Mais, parfois, les charmes sont trop efficaces, la force fécondante des morts est trop forte, les céréales augmentent de volume « avec un murmure analogue à celui d'une source souterraine » : les « ikufan » alors se brisent. Il faut faire immédiatement le sacrifice d'un chevreau noir pour éviter la mort de l'un des membres de la famille — une fois de plus l'abondance se manifeste aux dépens de la vie. La maîtresse de maison enduit de sang les autres « ikufan » et arrose le blé et l'orge qui y sont contenus.

Cette force qui se manifeste ainsi porte le nom de « lkimia ». Dans tous les cas qui m'ont été racontés, c'est la maîtresse de maison la première qui a entendu le bouillonnement du grain, la nuit ou à l'aube. Dès qu'elle a réveillé son fils, tout bruit a cessé ; il ne reste plus qu'à procéder au sacrifice et à réparer l'« akufi » brisé en utilisant tous les morceaux et en évitant d'en jeter un seul fragment. Les vieilles femmes qui m'ont raconté ces accidents ont généralement ajouté : « si j'avais eu le courage de me taire, le grain aurait été encore plus abondant ; mais j'ai eu peur du grondement sourd dans les jarres, j'ai eu peur aussi de perdre mon fils ».

Plein de la puissance fécondante de la terre des morts et du ciel noir d'orage, le grain, entouré des signes et des rites, va garder dans les silos, jusqu'aux labours, le pouvoir mystérieux qui le fait germer en épis nouveaux et calmer la faim des ventres vides mieux que l'herbe des champs, les racines sauvages ou les glands des chênes.

La moisson et le tissage

Si l'ourdissage du métier et le tissage à proprement parler partagent avec le labour des notions communes, à la moisson se rattache l'enlèvement du tissu terminé.

Chez les Beni Snus où les femmes font des nattes en fibres de palmier nain et en laine, lorsque la natte est terminée, la plus âgée des deux tisserandes d'un même métier à tisser coupe avec un couteau les fils qui retiennent le tissu aux deux ensouples : ce faisant, elle récite l'« i*sh*ahada » la profession de foi de l'Islam orthodoxe comme lorsqu'un homme va mourir, comme lorsque les moissonneurs entrent dans le dernier carré du champ.

Le jour choisi pour cette opération est le même que le jour de la semaine choisi pour le début des moissons, le jeudi.

Dans la fraction des Berbä*sh* de la région de Dr'a Larba'a dans la vallée de la Soummam, le jour où la maîtresse de maison enlève le tissu, elle prépare le même plat que pour les moissons : « abazin ». Elle prend les fils par pincées en allant du milieu vers la droite, puis du milieu vers la gauche, comme l'équipe des moissonneurs avance dans le champ, le chef d'équipe restant au centre. En commençant chacune de ces deux coupes, la maîtresse de maison dit l'« i*sh*ahada ».

Les enfants, les jeunes filles, les femmes stériles ne peuvent assister à l'enlèvement du tissu comme ils ne peuvent assister à une naissance ou à une mort.

En Grande Kabylie, à partir de juin, le métier reste vide car pendant tout l'été les femmes préparent les toisons pour les tissages d'automne.

Le tissage fini, chez les At-Yenni, la maîtresse de

maison met sur le seuil le lourd peigne de fer « ayazhl » sur lequel elle dépose des braises ; ce geste, nous le verrons plus loin, est aussi un rite domestique destiné à arrêter la pluie, il est réservé à la saison sèche, à la période des moissons où la pluie est indésirable.

La moisson et les rites de passage

Sécheresse et mort sont les deux concepts qui président aux rites de fin d'été, clairement exprimés par les complaintes des moissonneurs qui rappellent l'éternité de Dieu et la précarité du passage des créatures en ce monde.

Après les moissons, les champs retournent à la friche et leurs chaumes brûlés sont livrés au bétail, au hasard des pâturages ; les oignons de scille desséchés sur les tombes comme sur les limites ont perdu leurs feuilles et les limites des parcelles cultivées en céréales ont disparu de la terre. Le monde est à l'indivision et à la friche comme si s'était retirée la force invisible qui, depuis les labours, fait vivre les champs, comme si les morts étaient repartis avec la fécondité de la terre.

Cette notion du départ des morts, de la dispersion des forces invisibles, amène la notion de purification. Les impuretés de l'homme, ce qui est mauvais en lui peuvent être dispersés comme la balle et séparés du grain. Aussi l'aire à battre est-elle étroitement associée à certains rites de passage.

Chez les At-Yenni, pour éviter que les mauvais génies ne changent ou ne possèdent un nouveau-né, la « qibla » prend une tête de mouton et quatre œufs qu'elle fait tourner au-dessus de la tête du nouveau-né selon les rites du sacrifice d'expulsion dit « asfel » ; elle les emporte ensuite avec des braises du foyer de la

maison du nouveau-né et les fait cuire sur une aire à battre. Elle consomme sur place une partie de la viande et deux œufs : le reste avec les cendres est enterré au centre de l'aire dans la marmite qui a servi à la préparation de ce contrat d'alliance. Les forces mauvaises ont quitté l'enfant pour passer dans la tête de mouton et dans les œufs, la « qibla » a partagé avec elles un repas d'alliance qui les rend inoffensives en ce qui la concerne et l'aire à battre a achevé de les mettre en fuite. Cette cérémonie porte le nom particulier de « tagidurt » — la marmite.

Dans la même région, la veille ou l'avant-veille du sacrifice de l'Aid tamoqqrant — la fête commémorative du sacrifice d'Abraham —, la « qibla » procède à une purification des enfants à la naissance desquels elle a assisté ou qui lui ont été confiés après leur naissance par leur mère. Cette cérémonie porte le nom de « tu*sh*erka » — l'association —, elle a pour but d'affermir les âmes des enfants dans leur corps et de les débarrasser de toute « association » éventuelle avec des forces mauvaises du monde invisible. Si un enfant est en mauvaise santé, s'il a un caractère inégal, s'il est sujet aux convulsions, si son avenir d'adulte s'annonce mal, c'est que les forces invisibles mauvaises vivent en parasites sur lui, aussi convient-il de l'en débarrasser au plus tôt. Le rite de l'exorcisme accompli par la « qibla » consiste en une onction faite sur une aire à battre, au petit jour. La sage-femme prépare la pâte d'onction composée de cumin, de henné, de beurre, de miel, de sucre, de clous de girofle, malaxée dans de l'eau prise à une source sacrée, en l'occurrence chez les At-Yenni, à la source qui coule près du tombeau du Shei*kh* en-Tensaut, le Saint Protecteur de la région. La « qibla » conduit chaque année le groupe d'enfants devenus pubères dans l'année dont elle est responsable sur l'aire à battre, et elle applique un peu de cette pâte

à chacun d'eux entre les deux yeux et l'étend en forme de croix à l'aide du pouce de la main droite. L'enfant se tient debout devant elle, un œuf entre les jambes tandis que la « qibla » lui coupe une mèche de cheveux à l'aide d'un couteau, puis elle fait les gestes de l'expulsion — asfel — avec l'œuf en prononçant une longue formule d'exorcisme destinée à écarter le mal physique, le mauvais caractère et la malchance. Ceci fait, elle partage chacun des œufs puis enterre les coquilles et les mèches de cheveux coupées dans un vase de terre neuf, au centre de l'aire à battre.

Dans les traditions populaires de l'Islam maghrébin, le mort déposé dans sa tombe est interrogé par deux anges qui lui font expier les fautes sans gravité réelle en le battant à l'aide de verges de fer afin que, purifié, il puisse entrer au paradis au jour de la résurrection. Il s'agit moins d'un châtiment que d'un « dépiquage » mystique destiné à détruire en l'homme ses appétits terrestres. Ainsi nous comprenons pourquoi lors du dépiquage du grain, foulé aux pieds par les bœufs, les anges sont invoqués.

La moisson est associée à l'agonie et à la mort, le repas des moissonneurs fait de galettes non levées est analogue au repas que partagent les proches parents du mort au soir des funérailles, le ventage et le dépiquage sur l'aire à battre sont les étapes d'une indispensable purification.

Là encore la pensée des paysans d'Algérie porte en elle la souche des mystères de l'Antiquité. Ici, ce sont les Petits Mystères, les mystères de la purification de l'homme avant qu'il puisse accéder, purifié une dernière fois par le van, aux Grands Mystères de l'enfouissement en terre et de la résurrection : alors le sens profond des moissons et des rites qui les entourent se trouve résumé par le nom que leur donnent les

paysans berbères d'un bout à l'autre du Nord de l'Afrique : « anebdu » — le commencement.

Les interdits et les rites de la sécheresse

La période des moissons marque la fin du cycle des céréales et les interdits observés par les paysans ont dans leur ensemble pour connotation des idées d'arrêt, de terme et sont, nous l'avons vu, associés à la mort.

Nous verrons en étudiant plus loin le cycle de la morphologie sociale en milieu rural que, des moissons aux labours, les femmes préparent le repas familial sur un foyer extérieur aménagé dans la cour : il est interdit en effet, pendant cette période, de cuisiner à l'intérieur des maisons ; le même interdit se retrouve lorsqu'il y a un deuil dans la famille, ce sont alors des proches parents ou des voisins qui préparent le repas du soir. Pendant cette période, les mariages sont rares et la pureté sexuelle est de règle au moins pendant le dépiquage. Le métier à tisser est vide, les poteries ne seront mises à cuire à ciel ouvert que quarante jours après le dépiquage. Ces interdits sont ceux qui entourent le mort et sa famille immédiate. Leur place ici se comprend aisément puisque ce sont les morts qui ont apporté la fécondité des champs et qu'ils viennent de repartir sous terre la laissant vide comme un corps que l'âme vient de quitter. Le feu est allumé dans le foyer de la cour qui n'est pas un foyer sacré, les hommes sont chastes, le métier à tisser est vide, afin que les âmes puissent quitter librement la terre. La forge est muette car, nous l'avons vu, la lourde gaieté qui y règne, les outils qui y sont forgés sont autant d'appels à la fécondité, de même les feux des potières ne seront allumés que lorsque les morts auront quitté les champs et les aires à battre, laissant le grain

endormi dans les silos ou dans les jarres et la terre vide.

Différents auteurs cités par Westermarck attestent que ces interdits se retrouvaient il y a quelques années encore en Europe Orientale et au Proche-Orient, de l'Albanie au désert de Jordanie en passant par Malte et les Cyclades (20).

Toutes les opérations agricoles que nous venons d'étudier : moisson, dépiquage, ventage et ensilage, doivent se dérouler pendant la saison sèche ; cependant, si des nuées menaçantes s'assemblent dans le ciel, les paysans ont recours à des rites de sécheresse. Dans la plupart des cas il s'agit de rites domestiques, familiaux, et non de rites collectifs accomplis comme les rogations de la pluie par une société entière. En effet, la pluie, même inopportune, est une malédiction moins grande que la sécheresse dans le Nord de l'Afrique. Un proverbe kabyle dit :

« Ula*sh* tamurt i*kh*la ugfur ha*sh*a tin i*kh*la u*gh*ura »	— Il n'est pas de pays rendu désert par la pluie mais il en est qui ont été vidés par la sécheresse —

Je n'ai rencontré qu'un seul cas de sacrifice accompli pour arrêter les orages trop violents de janvier qui arrivent parfois à noyer les semences dans les champs : dans la vallée de la Soummam, au village d'El Qela'a. La population partage un repas communiel composé de galettes non levées et de figues sèches au sanctuaire de *Dj*ema'a el Ha*dj* qui domine le village. Ce haut lieu n'est pas celui où se déroulent le pèlerinage pour la pluie et les sacrifices qui précèdent les labours ; en effet, par temps de pluie, les nuages s'amoncellent

(20) WERTERMARCK : *op. cit.* p. 505.

autour du sanctuaire et les paysans pensent qu'en renouvelant le contrat d'alliance avec Iha*dj* Mahrus qui y est enterré, ils obtiendront du Saint qu'il disperse orages et nuées et donne quinze jours de beau temps. Dans ce repas d'alliance nous retrouvons l'élément essentiel du repas funéraire : la galette non levée, nourriture de la saison sèche opposée au sacrifice sanglant et à la consommation de la nourriture bouillie qui caractérise les pèlerinages de la saison humide accomplis à des sanctuaires différents.

Ailleurs, dans toutes les régions étudiées, il semble n'exister que des rites familiaux accomplis isolément sans décision des représentants du groupe plus large qu'est la fraction ou le quartier.

En Grande Kabylie, par exemple, si la pluie menace pendant la saison sèche, la maîtresse de maison recouvre de braises le peigne du métier à tisser et le dépose sur le seuil. Ce peigne, nous l'avons vu, est associé aux rites de fécondité, le recouvrir de braises c'est mettre la stérilité du feu et sa sécheresse sur le tissage, sur les champs cultivés ; parfois, pour la même raison, un soc est chauffé au rouge et déposé sur l'aire à battre.

Cependant, sans recourir à ces cas extrêmes, les instruments aratoires comme aussi le peigne du métier à tisser ne sont pendant la saison sèche, comme après un enterrement, ni lavés ni trempés dans l'eau. Socs, pioches et houes sont rangés dans une resserre située, en Kabylie, dans la partie sud de la maison, le peigne renversé reste près du métier à tisser qui ne porte plus de fils comme sont vides les champs sous le soleil.

Le temps du désordre

Après l'ensilage de la récolte, les troupeaux paissent çà et là dans les champs ou sont à l'alpage dans

les montagnes voisines, sous la garde des bergers fournis par chaque famille à tour de rôle. Des hommes du village montent la garde sur les crêtes, dans les sanctuaires qui sont aussi des postes de guet : le veilleur « 'assäs » porte le même nom que le Gardien invisible, protecteur du village.

Soudain, l'alerte est donnée par les bergers, les hommes du clan opposé viennent de voler une partie du troupeau communal. Les hommes du village désœuvrés pendant cette période de l'année s'arment et marchent sur les habitations du clan opposé ; le forgeron est à leur tête.

Il n'est pas « chef de guerre » au sens où nous l'entendons, il est en tête des hommes partant en expédition guerrière comme il inaugure les labours ; il a revêtu son tablier de peau de bouc — son égide — signe de son contrat d'alliance avec l'Invisible de sa protection. Souvent les traditions populaires disent que la famille chargée d'ouvrir les labours a aussi la garde du drapeau. Ce drapeau était — d'après les souvenirs que j'ai pu recueillir — une pièce d'étoffe, quelquefois un turban dénoué « azigzau » — bleu ou vert — porté au bout d'un roseau, ou simplement tenu à la main ; ce n'était pas un emblème au sens où nous l'entendons mais un signe de ralliement. Mais, autrefois, aussi loin que peut porter la mémoire des hommes, lorsque l'affaire était grave, les chefs de famille égorgeaient un chevreau et faisaient de sa peau le signe du contrat de l'alliance renouvelée avec l'Invisible et se rassemblaient autour d'elle.

Dans le clan opposé c'est aussi le forgeron qui a inauguré le désordre en volant des têtes de bétail.

Les hommes conduits par le forgeron vont essayer d'enlever les portes du village ennemi ou les tuiles des toits, pour les échanger contre le troupeau volé.

Les portes autrefois sculptées de signes protecteurs

rappelant le serpent et les génies gardiens, œuvre du forgeron, étaient aussi le signe tangible du « horma » de la maison, de son caractère sacré, de la protection invisible dont elle est entourée. Enlever les portes, enlever les tuiles du toit, c'est détruire le cercle protecteur qui entoure les maisons, c'est vouer le village au chaos. De même, voler le bétail c'est sans doute, dans l'esprit des paysans, faire bombance au détriment du voisin, mais c'est aussi prendre la force du village, le priver de son offrande d'intercession auprès de l'Invisible.

Si l'un des forgerons est tué, le clan qu'il dirigeait est vaincu, la guerre est finie, les hommes échangent leurs butins. Le clan vainqueur paie le « prix du sang » que les traditions kabyles n'admettaient à l'origine que dans ce cas.

Autrefois — sans que l'on puisse fixer la date de cet autrefois — les « I'azzugen » — les gens d'Azazga — ont attaqué les « I'akkuren » dont les hommes avaient été éloignés à dessein par une famille complice, les Berrai, pour moissonner le plus éloigné de leurs champs. La femme de l'un des notables des I'akkuren versait du lait dans la baratte lorsque le « chef » des assaillants est entré chez elle. Comme elle était apparentée à lui, elle lui servit le plat de l'hospitalité « tagulla d-el-melleh » — la bouillie de blé et le sel. Au moment de partir il avisa un filet plein de laine brute, s'en saisit en s'excusant : « il faut que je vole car nous faisons la guerre ». Mais la porte était trop étroite pour qu'il puisse emporter son butin : « Pousse, dit la vieille Talunet (c'était son nom), moi je vais passer de l'autre côté et tirer le filet pour t'aider. » Silencieusement, elle s'éloigna, rentra dans la maison par l'ouverture très basse percée dans le mur du sud qui sert à évacuer le fumier, saisit une lourde hache et en frappa l'homme à la tête, puis, sortant à

nouveau, elle se mit à pousser les « ililiwen » — les longs cris de joie des femmes.

Les hommes du village, prévenus par les enfants, étaient arrivés trop tard, le bétail avait été volé. La vieille femme les rejoignit sur les bancs de pierre de la « *dj*ema'a » et raconta son fait d'arme ; alors les hommes déchargèrent en l'air leurs longs fusils en signe de victoire.

Les I'azzugen s'étaient arrêtés à Tizi n-at el Ha*dj*, le col qui marque la séparation des deux territoires, et partageaient entre eux le bétail volé. En entendant les cris de joie des femmes et les coups de fusil des hommes, ils s'arrêtèrent inquiets et s'aperçurent que celui qui les avaient conduits, le forgeron, n'était plus là. Ils comprirent qu'ils avaient perdu la guerre et revinrent rendre le troupeau pendant que les « mrab*th*in » des deux clans fixaient le « prix du sang » et arrangeaient les conditions de l'alliance.

Nous retrouvons sans doute dans cet épisode légendaire, que racontent encore les paysans de la région d'Azazga, le thème que nous avons déjà signalé du forgeron ouvrant l'expédition guerrière, le désordre et le vol. Un autre élément mérite d'être signalé : les deux groupes I'azzugen et I'akkuren sont apparentés entre eux. Les agresseurs disposent de la complicité d'une famille qui est nécessairement leur alliée par le sang et leur « chef » va rendre visite à la femme de l'un des notables du village, son alliée aussi, sa parente, puisqu'elle lui offre l'hospitalité : le lien d'hospitalité est chez les sédentaires du Nord de l'Afrique le corollaire des liens de parenté ; l'étranger doit se présenter à la porte du village et attendre d'être invité par l'un des chefs de famille.

Les deux clans opposés sont aussi des clans complémentaires, généralement fondés par deux frères issus d'une même femme ou nés des deux épouses d'un

même ancêtre. La guerre qu'ils se livrent n'est guère plus qu'un « agôn », un jeu rituel qui les oppose et souligne le désordre du monde. L'alliance qui met fin à cette guerre permet aux familles de renouer les liens un instant détendus par la guerre. Après le repas d'alliance qui réunit les chefs de famille, les mariages sont préparés par les femmes à la fontaine et conclus par les hommes au marché, prélude à la remise en ordre du monde. L'automne venu, les forgerons renouvelleront les rites d'inauguration des labours, les chefs de famille affirmeront à nouveau les limites de leurs champs et les âmes des morts reviendront sur terre, appelées par les prières des hommes, pour féconder les champs et les foyers.

Sans vouloir parler ici des structures sociales traditionnelles réservées à une étude ultérieure, il est indispensable de replacer cet aspect de la guerre dans son contexte rituel.

Il a été de bon ton pendant longtemps de parler d'anarchie, de guerres intestines permanentes, sans chercher à savoir quelles idées recouvrait exactement cette manifestation annuelle de violence limitée.

En effet, jamais dans l'histoire des sociétés du Nord de l'Afrique, deux villages n'ont entrepris une guerre impérialiste pour la conquête d'un territoire, ni deux tribus pour la possession d'un village. Ce concept esclavagiste est inconnu de la pensée traditionnelle de la Méditerranée où le respect de la liberté d'autrui est enraciné profondément dans le sacré. Sans doute il y a eu des invasions ; des peuples entiers ont marché devant eux, pillant ce qu'ils pouvaient trouver à prendre chez des vaincus souvent plus pauvres que leurs vainqueurs. Mais, au terme de ces invasions, on ne trouve que des populations qui se sont intégrées en îlots clairsemés ayant la langue et les coutumes de leurs hôtes. Ainsi en est-il dans les montagnes du Nord

de l'Afrique, ainsi en était-il en Méditerranée où bien des guerres, illustres par les chants qu'elles ont inspirés, n'ont été que des épisodes du cycle agraire, des jeux rituels auxquels se livrent les laboureurs désœuvrés et les bergers, en attendant que le partage des terres collectives réinstalle sur terre l'ordre sacré de la Cité, et que le Forgeron y ramène la parole perdue des lois.

V

TIBBURIN USSEGWASS
LES PORTES DE L'ANNEE

LABOUR et moisson sont les deux périodes cardinales de l'année agraire des paysans berbères, les deux moments d'une morphologie sociale double, comme est dualiste la pensée des hommes.

Les deux mots « tayerza t-temagra » — labour et moisson — définissent chez les paysans l'agriculture dans son ensemble. Au laboureur coiffé et chaussé de cuir de bœuf s'oppose le moissonneur vêtu de son tablier de peau, nu-pieds sur l'aire à battre ; au soc qui participe à tous les rites de fécondité, doublet du peigne du métier à tisser, s'oppose la faucille symbole de rupture et de destruction, comme au champ en friche s'oppose l'aire à battre, sacrée « comme le sol d'une mosquée ». Aux rites collectifs d'automne s'opposent les rites familiaux des moissons, à la gaieté obscène des labours « le*kh*rif » s'opposent les chants funéraires du dernier carré dans le champ moissonné, à la délimitation précise de la jachère, les pieux euphémismes du

compte des céréales, ou même l'absence de tout compte.

La vie des champs divise l'année en deux grandes saisons : une saison humide de germination et de formation des épis, saison de fécondité et de prospérité, une saison sèche ayant pour connotation des idées de destruction et de mort, fin du cycle des céréales.

Bien des auteurs ayant étudié des croyances et des rites analogues à ceux trouvés en Algérie ont conclu un peu vite, sans doute sans consulter les hommes qu'ils étudiaient, à la prise de conscience d'un cycle de vie extérieur à l'homme, à l'existence de la notion d'un « esprit du blé ». De telles croyances n'auraient pas manqué d'entraîner la disparition des rites agraires en même temps que se modifiaient la pensée et les genres de vie : bien des paysans deviennent citadins ou sortent du cycle économique du village par une pension, une retraite, le mandat régulier d'un fils qui travaille en France.

Au contraire, les coutumes et les rites persistent alors même que lentement se modifient les idées parce que les sociétés paysannes ont un rythme de vie tellement entrelacé au cycle des céréales qu'il est souvent difficile de dire avec précision si l'homme a emprunté pour illustrer son aventure terrestre des images de la terre ou s'il a pensé la vie des céréales en symboles humains.

L'étude démographique de quelques régions prises au hasard en Kabylie Maritime et dans les régions montagneuses proches de la Soummam illustre mieux cette pensée.

J'ai choisi pour cette étude la région des Iflissen peuplée d'environ cinq mille habitants, surtout céréaliculteurs avec appoint de petit élevage, et leurs voisins de la région de Makouda : deux mille habitants surtout arboriculteurs — oléiculteurs — une fraction

de l'ancienne tribu des Aït Wagennun, démembrée par le Sénatus Consulte de 1866. Dans la vallée de la Soummam, j'ai pris les régions de Tawrirt-Ighil, d'Asif-el-Hammam et d'Ikedjane, peuplées respectivement de 5.800, 4.069 et 6.284 habitants au recensement de 1948.

Ces trois dernières régions ont une économie mixte : agriculture et élevage.

Dans tous les cas choisis, les chiffres des registres de l'état-civil ont été pris sur quatre années : 1949, 1950, 1951 et 1952 ; ont été écartées les années de guerre pendant lesquelles les hommes étaient mobilisés et les années de 1946 à 1948 au cours desquelles l'établissement des dossiers de la Sécurité Sociale a rendu nécessaire la transcription sur les registres de l'état-civil des mariages déjà conclus devant les Assemblées de Village.

L'étude des mariages montre dans tous les cas une courbe ascendante d'août à octobre, puis légèrement descendante d'octobre à novembre pour atteindre à partir de la fin novembre des chiffres très faibles : ainsi les mariages des hommes précèdent et accompagnent les labours, comme l'étude du symbolisme nous avait amené à le penser.

Chez les Iflissen, 43,5% des mariages ont lieu entre septembre et novembre, dans la vallée de la Soummam, plus de 35 % dans la même période. Dans la région de Makouda, 25 % environ à la même période, et 10,5 % en mars, période qui, dans cette région, correspond à la récolte et à la vente de l'huile. De même, dans la vallée de la Soummam, le rythme de vie des nomades sédentarisés provoque une pointe des mariages de 20 % environ au printemps.

Dans tous les cas considérés, le rythme de l'économie essentielle, celle qui provoque un apport d'argent liquide : huile d'olive ou élevage, est subordonné au rythme de vie traditionnel des céréales : même si ce

type de culture ne présente qu'un intérêt économique très secondaire, le douar de Tawrirt-Ighil d'économie mixte présente un sommet de 13,3 % des mariages pour le seul mois d'octobre.

Si la volonté des hommes peut expliquer le choix de certaines périodes considérées comme bénéfiques pour le mariage, elle ne peut jouer beaucoup dans la fréquence des naissances et bien peu dans celle des décès.

Chez les Iflissen, 33 % des naissances ont lieu entre janvier et mars, à Makouda 22 % des naissances ont lieu entre février et mars. Dans la vallée de la Soummam, d'une façon générale, les naissances ont lieu au printemps, d'avril à mai-juin.

La courbe des décès présente en général deux sommets : l'un au printemps, l'autre à la fin de l'été.

Ce cycle de la vie et de la mort des hommes plaqué sur le rythme des champs explique dans une certaine mesure l'identité presque constante entre les rites de passage et les rites agraires.

Les labours sont précédés par toute une activité sociale orientée vers les mariages et par des rites de fécondité. Sans doute, la prospérité générale est relativement plus grande après les moissons, ce qui permet les prestations alimentaires, importantes dans les cérémonies du mariage. Mais ce n'est pas l'essentiel puisque les régions d'économie mixte ou ayant un cycle économique très différent comme celui de l'oléiculture gardent l'automne comme saison préférentielle des mariages.

L'étude du printemps est également significative car nous l'avons vu, dans les rites, la notion de renouveau s'applique également aux enfants. Selon les croyances populaires toute augmentation de fécondité est dangereuse pour l'homme, comme si un mystérieux

équilibre maintenait constant le niveau de la force bénéfique impartie au monde. La courbe des décès recoupe cette conception car un des sommets de la mortalité correspond au printemps. Aussi les rites que nous avons étudiés sont tout chargés de gestes protecteurs de l'enfance. A la fin de l'été, apparaît un renouveau de mortalité auquel semblent correspondre les rites de la mort du champ.

Je ne veux pas dire par ces constatations que le cycle de la vie et de la mort explique les rites saisonniers et les croyances qui s'y rattachent. Sans doute les paysans ont conscience de ces saisons de l'homme qui retrouve les époques de la vie des champs ; mais le rite est immuable étant essentiellement la répétition d'un modèle exemplaire et en tout cas, en Algérie, d'une origine très ancienne. Au contraire, le cycle de vie devrait varier en même temps que se modifient les conditions mêmes de l'existence des paysans. Il ne semble pas qu'il en soit ainsi puisque bien des populations de la vallée de la Soummam, nomades arabes sédentarisés et berbérisés, ont gardé de leur origine le souvenir des mariages de printemps, avant l-'a*sh*aba, la grande transhumance, lorsque, comme le disent les nomades, « la tribu se lève pour se marier ». Leurs conditions de vie ont changé, leur économie aussi et, pourtant, leur rythme est resté en grande partie encore celui de la civilisation des nomades, telle qu'elle existe des déserts de Jordanie et d'Arabie jusqu'au terme atlantique du Sahara. Dans les autres régions, si le chiffre des mariages, des naissances et des morts a varié, leur incidence dans l'année paraît être la même, immuable comme le retour des saisons.

Le même rythme de la vie des hommes se retrouve dans des pays déjà cités de la Méditerranée orientale où la conception du monde comme aussi la place occupée par l'homme dans le sacré du monde sont des no-

tions très analogues à celles que nous avons trouvées chez les paysans d'Algérie (1).

Le rythme de la vie des hommes

A cette écologie humaine si proche du cycle des céréales correspond une morphologie double de la vie du groupe, sentie comme librement choisie par les paysans qui s'y soumettent.

Ce rythme de vie est particulièrement net dans la région de Tacheta, chez les éleveurs de la Soummam et certaines populations des Hautes Plaines et de l'Aurès. Dès le printemps, les paysans quittent leurs maisons de pierres et partent avec les troupeaux dans les pâturages des « twarās » ou terres argileuses ; ils vivent sous la tente jusqu'en juillet, c'est-à-dire jusqu'aux moissons pour ceux qui ont des terres, jusqu'aux premières pluies d'octobre pour les autres. Ils vont vers les pacages et l'eau, ne se déplaçant que la nuit. Les moissons terminées, le bétail est enclos dans des haies mobiles de branchages « tizribin » que les bergers changent de place tous les jours, ce qui assure au moins partiellement la fumure des champs. Cette transhumance un peu particulière a été étudiée ailleurs en Méditerranée et tout particulièrement en Corse (2).

En Algérie les montagnards émigrent du printemps à l'été pour se placer comme travailleurs saisonniers dans la Mitidja où les appellent les divers travaux de la vigne, puis dans la plaine du Chélif pour les moissons ;

(1) Aristote : *Politique* VII. 1335 seq.
U. de Médonça et Ruza Lerinc : *Les Mœurs et les croyances du peuple serbe* Revue Anthropologique 1927 p. 259.

(2) René et Georgette Hubert : *Le Peuple corse : Les genres de vie et les institutions familiales.* Bruxelles 1935 p. 7.

ils rentrent avant l'automne pour les mariages et les labours, puis repartent au début de l'hiver afin de diminuer le nombre de bouches à nourrir dans la maison, cherchant à se placer cette fois dans les villes voisines.

La vie des paysans sédentaires tend à se rapprocher de ce rythme de vie. Aujourd'hui des faits considérés comme récents s'adaptent à la vie traditionnelle, comme par exemple l'émigration vers la France d'une main-d'œuvre formée en majorité de paysans — kabyles pour la plupart.

L'étude de la courbe des départs et des arrivées est à cet égard des plus significatives. Dans la région d'Ikedjane de la vallée de la Soummam, le plus gros chiffre des départs vers la France se situe entre août et novembre pour une année prise au hasard, l'année 1951. Vers le mois d'août, ce sont les jeunes gens qui partent après les moissons, alors que, vers novembre, ce sont les hommes au-dessus de quarante ans : les retours ont lieu vers le mois de juin. Des exemples du même genre pourraient être multipliés s'il en était besoin.

Vue sous cet angle, l'émigration vers la France nous apparaît comme liée à la vie des paysans, tout au moins dans ses grandes lignes traditionnelles.

Dans l'économie domestique traditionnelle, nous retrouvons aussi les deux moments essentiels de l'année. Dans chaque maison, il existe un foyer qui est le symbole de la famille restreinte, la famille conjugale. Ce foyer est consacré par le sacrifice d'une volaille avant que n'y soit allumé le premier feu. Il brûle tout au long de l'année, à peine recouvert de cendre la nuit, sa flamme n'étant éteinte puis renouvelée qu'aux moments rituels de l'année, la nourriture y est préparée par la femme.

De même, chaque grande famille, formée en général de frères vivant en communauté sous l'autorité de leur

père, possède un foyer commun situé dans un angle de la cour. Dès l'apparition du printemps, la nourriture est préparée à tour de rôle par chacune des femmes mariées vivant à l'intérieur d'une même grande famille, sous la direction de la maîtresse de maison, la mère des maris.

A la fin du printemps, le sacrifice d'un mouton ou d'un chevreau marque l'ouverture de ce nouveau temps du rythme de la vie quotidienne, placé sous le signe de la collectivité familiale. Au début de l'hiver, après les labours, le sacrifice d'une volaille marque le retour de chaque famille conjugale à son foyer particulier.

Ce rythme familial est encore souligné par le départ et le retour des hommes qui, nous l'avons vu, partent après le sacrifice d'automne et la prise de possession de la terre pour ne revenir qu'au moment des moissons abandonnant ainsi leur part des provisions entassées dans les jarres et les silos, aux femmes, aux enfants et aux vieillards.

Il en a toujours été ainsi, disent les paysans : avant d'aller en France, les hommes allaient travailler dans les villes d'Algérie et de Tunisie et, avant qu'il y ait des villes, ils étaient brigands au loin, « chez les étrangers ».

Nous comprenons ainsi la place d'un vieux brigandage traditionnel tel qu'il existait naguère dans les pays du Nord de la Méditerranée et le fait que, peu à peu, dans les conceptions populaires algériennes, l'émigration avec ses aléas et ses chances supposées de fortune subite a remplacé l'expédition lointaine dont le pillage était le but.

A l'intérieur de ce cadre, d'autres éléments accentuent l'opposition des deux temps du cycle de la vie paysanne.

La nourriture

Les moissons terminées et terminée aussi la récolte des figues et des olives, le groupe humain vit sur les provisions amassées dans les « ikufan » ou dans les « ma*th*mura » : légumes secs, figues séchées, céréales, huile. Tout l'hiver, la nourriture habituelle sera bouillie, cuite à la vapeur ou levée. Dès ce moment apparaissent toutes les formes de couscous accompagnés de légumes secs et toutes les formes de bouillies dans des soupes ou des purées de légumes secs : « tahrirt » ou « tagulla ». Les pâtisseries servies au cours des fêtes du cycle humide sont des crêpes à feuillets multiples « imsemen » et des beignets volumineux et légers « sfen*dj* » ; c'est aussi le moment où l'on consommera les figues sèches et les noix de la récolte passée.

Ce cycle alimentaire devrait se poursuivre pendant six mois. Si l'on considère comme moyen un rendement de quatre à six quintaux de céréales par hectare — ce qui dans bien des régions est un chiffre très optimiste —, un hectare semé en céréales suffit à peine à nourrir un couple et deux enfants. La plupart du temps, la famille est plus nombreuse et le champ souvent plus petit.

Au printemps, s'ouvre un nouveau cycle alimentaire à base de laitage et de verdure. La semoule qui reste des provisions d'hiver ou qui a été achetée sur les marchés est grillée, délayée en bouillies légères « rwina », « iuzan » ou « bazin ».

Dès la fin du printemps commence la saison sèche, le blé va être pétri en pain et en galette, nourriture sèche qui sera servie avec des soupes, des sauces épicées ou de l'huile d'olive.

Ainsi s'établit un cycle alimentaire dont les deux

phases essentielles : nourriture bouillie et nourriture rôtie sont mises en évidence par la préparation des viandes sacrificielles dont la consommation ouvre chacune des saisons ; la viande du bœuf des sacrifices d'automne est bouillie, la chair de l'agneau du repas familial, au printemps, est rôtie. Souvent ces deux repas de viande sont les seuls de l'année.

Au cours de l'année, l'apparition d'une nouvelle nourriture détermine un moment critique puisqu'elle signifie passage d'une phase du cycle annuel à l'autre. La consommation de la nouvelle nourriture se fait d'une façon solennelle, en général près du tombeau de l'ancêtre ou du saint protecteur, au cours des pèlerinages qui précèdent les rites agraires.

Dans la plupart des régions la nourriture bouillie accompagne le pèlerinage d'automne et le repas des labours. La nourriture sèche apparaît au repas partagé le premier jour du printemps, composé de pain et de laitages.

L'importance rituelle de la préparation de la nourriture est mise en évidence par les prestations alimentaires qui, en Kabylie, accompagnent les cérémonies du mariage. Le jour des noces, la famille du mari envoie aux parents de la mariée des aliments crus, céréales et viandes ; la famille de la mariée répond en envoyant des aliments cuits caractéristiques du cycle humide : beignets gonflés « sfen*dj* » que nous avons déjà vu figurer dans les rites de labour, et de la viande bouillie associée à l'automne. De même dans le rituel des funérailles, les parents ou les voisins reçoivent les invités et leur offrent de la nourriture bouillie et donnent à la famille du défunt du pain non levé avec parfois de l'huile et des figues sèches.

Dans certaines régions d'Algérie la transition entre les deux cycles est soulignée par un rite de purification.

Chez les Beni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam,

le jour du printemps, la maîtresse de maison prépare « seksu uderies », un couscous cuit à la vapeur d'une décoction de *thapsia garganica* dans laquelle des œufs sont mis à bouillir. Au repas du soir, tous les membres de la famille partagent ce plat qui a la propriété d'être légèrement enivrant et purgatif. Mais seuls les malades mangent « pour se purifier » des racines d'« uderies », cette plante très amère étant aussi un vomitif énergique.

Il s'agit là d'une purification précédent la consommation solennelle de la nouvelle nourriture.

Dans les autres massifs d'Algérie plus pauvres que la Kabylie comme le Zakkar, l'Ouarsenis ou l'Aurès, le cycle alimentaire est encore plus net parce que les possibilités sont plus réduites : la provision de céréales suffit à peine aux besoins de la famille pour les mois qui suivent immédiatement la moisson, juillet, août et septembre. L'hiver voit apparaître des bouillies de glands de chêne doux « ballu*th* » et le printemps la consommation de salades de chardons sauvages « a*gh*eddu » et de bouillies de baies d'églantines sauvages. L'orge est souvent mangée en vert à partir de mars et la famine vient imposer d'elle-même la terrible transition du jeûne entre les deux cycles, avec comme seul aliment possible le lait de la chèvre familiale.

Les jeux d'enfants

Au cours de l'année, les jeux des enfants varient comme varient les saisons et l'alimentation des hommes. Eux aussi vont participer à ce symbolisme des moments de l'année agraire au point que les adultes leur attribuent une valeur de présage et souvent incitent

leurs enfants à préférer tel jeu particulier considéré comme étant « plus de circonstance ».

En été ce sont les combats qui opposent les enfants des deux moitiés d'un village ou de deux villages voisins qui se jettent des pierres dans le lit desséché de l'oued comme cela se pratique encore chez les At-Yenni : jeux agonistiques, image de la guerre que se livraient naguère les adultes, jeux destinés à préparer le partage d'automne et les labours.

Au début de l'automne deux jeux sont pratiqués : l'un consiste à pousser un disque de liège mobile sur un axe porté dans la fourche d'un roseau fendu : « takarrust » en Grande Kabylie, « tumebilet » — l'automobile — en Kabylie d'Ouest. Le second jeu est pratiqué en fin d'automne presqu'au début de l'hiver, c'est la toupie « azerbu*dh* » en Grande Kabylie, « zerbu*th* » ou « zerbu*th*a » dans la vallée de la Soummam — d'une racine Z R B *DH* : tourner sur soi-même, tourbillonner. Là comme ailleurs en Méditerranée la toupie est associée au solstice d'hiver, au moment où le soleil s'arrête et doit reprendre un nouvel élan, une nouvelle rotation.

Nous avons vu la place importante occupée par les jeux de balle dans les pèlerinages du printemps. Dans la vallée de la Soummam où l'élevage des chèvres et des moutons est plus développé que dans le reste du massif, un autre jeu est aussi pratiqué à la même saison : le saute-mouton « *ch*em*ch*em » qui correspond ainsi dans le domaine des jeux aux rites protecteurs de la fécondité des troupeaux. En Grande Kabylie, la même saison invite les jeunes gens et les bergers qui ont ramené leurs troupeaux au milieu de l'après-midi à pratiquer deux jeux : le premier est « tahjart », un jeu d'adresse qui consiste à faire tomber à coups de pierres une tuile placée en équilibre et qui, dans la même région, est associé sous le nom de « nnif » à

l'arrivée de la jeune mariée au domicile conjugal. Dans les deux cas le symbolisme du jeu est nettement compris par les paysans, il s'agit d'enlever ce qui est un obstacle, à la pluie dans les champs et à la consommation du mariage avant la nuit de noces. L'autre jeu est « tiqar », une sorte de boxe française qui oppose des combattants — des bergers — appartenant à des villages différents. Dans la vallée du Chélif, cette boxe porte le nom de « aqdaïmi » et elle est souvent accompagnée d'une escrime au bâton à deux bouts « ççelb ». Ce dernier jeu se retrouve jusqu'au Proche-Orient. Il s'agit dans tous les cas de permettre aux jeunes gens de faire assaut de vigueur et d'adresse.

Enfin, pendant les grandes chaleurs, au moment où le vent est souhaité sur les aires pour faciliter le dépiquage, les enfants jouent à la balançoire dite « taj'alult » en Grande Kabylie et « imjal'alutin » chez les Beni Hawa. Ce jeu est inconnu dans le Zakkar, il ne se trouve dans cette région que chez les paysans de la vallée du Chélif et de la région de Ténès où il accompagne les pèlerinages de fécondité des femmes. En Grande Kabylie, les basses branches des arbres tiennent lieu de balançoire sans qu'il soit fait usage de cordes de suspension.

Rite du vent qu'il suscite, rite de la fécondité par le souffle qu'il fait passer sur les femmes près des sanctuaires, le jeu de la balançoire pratiqué dans les mêmes circonstances se retrouve dans la Grèce antique sous le nom d'aiora (3), au Népal lors de la grande fête de Dassera qui précède la récolte du blé (4), en

(3) Martin P. Nilsson : *Greek Popular Religion* p. 33.

(4) H. A. Oldfield : *Sketches from Nepal* t. II p. 351 Londres 1885.
G. W. Leitner : *The languages and races of Dartistan.* Lahore 1878 p. 12.

Estonie où autrefois les balançoires accompagnaient la fête de la Saint-Jean au solstice d'été (5).

Je n'ai pas voulu établir une liste exhaustive de tous les jeux d'enfants en usage dans les régions étudiées ; cet inventaire comme bien d'autres reste à faire. J'ai voulu montrer le caractère cyclique, saisonnier, des jeux d'enfants dont les symboles correspondent aux différentes phases du cycle de l'année et traduisent sur leur plan particulier les espoirs et les préoccupations des hommes.

Les travaux et les jours

Le cycle de la végétation est un calendrier dont les périodes sont marquées par les bourgeons, les feuilles, les fleurs et les fruits.

Le départ de ce calendrier rustique est le 13 août Julien, soit le 25 août Grégorien. Ce jour-là est considéré en Grande Kabylie comme « la fête des coqs ». Les paysans égorgent un coq ou une poule par membre mâle ou femelle de la maisonnée, si toutefois ils en ont les moyens. Quatre jours après, c'est le premier jour de l'automne, « wahed si l*kh*rif », marqué par le début de maturité des figues qui doivent être cueillies avant le 10 septembre. Un mois après le début de l'automne, c'est « hellal g-ifer », le moment licite pour cueillir les feuilles des figuiers et les donner au bétail. Un mois après, c'est « hellal tyerza », le moment des labours ; un mois après encore, vient « *sh*etwa », l'hiver. Le 12 décembre Grégorien commence une pé-

(5) H. Oldenberg : *Die Religion des Veda* p. 444 et seq. J. G. Kohl : *Die deutsch-russischen Ostseeprovinzen* t. II p. 268 et seq. Dresden und Leipzig 1841.
Daremberg et Saglio : *Dict. des Antiquités grecques et romaines* s. v Aiora.

riode très froide, « lyali bu*dj*amber », qui dure vingt jours, suivie de « lyali g-ennayer » qui dure vingt jours également. Ce vingtième jour, les paysans plantent des branches de laurier-rose en quinconce dans leurs champs pour détruire les vers de terre. Cinq jours après viennent « imi*gh*ran g-ennayer » — les jours brûlants de janvier —, jours de gelée blanche pendant lesquels il ne faut pas faire de greffes. Ensuite viennent les jours brûlants de février, « imi*gh*ran n-*sh*ebrär », suivis de périodes très froides : « lqwarah » — les piquants —, « sauwalah » — les écorchés — et « lmuwallah » — les salés. Le dernier jour de cette période est « wahad si-tefsut » — le premier jour du printemps. Ensuite s'ouvre une période de trois jours après laquelle vient « waheggan » — le moment où les bruyères sont en fleurs. A ce moment, disent les paysans, « les arbres se réjouissent et veulent bourgeonner ». Il faut arrêter tous les travaux agricoles, les mariages ne sont pas recommandés, car pendant la nuit, les arbres se marient.

Le fer ne doit plus pénétrer dans les champs.

Le vingt-cinquième jour de mars est le début d'une période dite « taftert » qui dure quinze jours, à cheval sur la première semaine d'avril. Le nom de cette période vient sans doute d'une racine arabe F T R ayant ici le sens de relâchement, répit, se rapportant au froid.

Nisan qui la suit est une période de sept jours en avril et de treize en mai. Puis la maturation des épis détermine quatre « semaines » de dix jours, et c'est le grand silence des champs morts jusqu'à l'apparition des figues fraîches qui marquent le début d'un nouveau cycle et annoncent l'automne, la résurrection prochaine des champs.

Ce mode de connaissance du temps basé sur le cycle de la végétation est vraisemblablement l'un des plus anciens de l'humanité. Pour les agriculteurs comme pour les peuples vivant de cueillettes, le monde est d'a-

bord réglé par les phases de la végétation : ce n'est que plus tard, beaucoup plus tard, que l'homme a associé des repères célestes aux saisons de la terre.

Les paysans du Nord de l'Afrique ont été frappés par la corrélation de certains phénomènes célestes et du rythme des champs ; mais il semble que cette connaissance a été un apport étranger. En effet, dans le Zakkar et dans le Chenoua, une constellation dite « triya » est encore associée dans les dictons locaux aux travaux des champs. Autrefois, disent les paysans, lorsque cette constellation se couchait au crépuscule, il était temps de commencer les labours et de semer les fèves, maintenant le coucher de « triya » est trop tardif et les semailles doivent être faites bien avant. Cette réflexion des paysans nous indique clairement que le repère céleste qu'ils mentionnent leur a été donné à une date qu'il serait facile de calculer et qu'ils l'ont abandonné d'eux-mêmes. Cette constellation soulignait les deux phases du cycle de l'année, s'enfonçant à l'horizon comme le grain sous terre et apparaissant avec les épis mûrs ; elle a souvent été confondue avec les Pléiades, je pense qu'il s'agit de la constellation voisine des Hyades, nettement mieux visible à l'œil nu, et dont le nom se rapproche du nom arabe « triya » qui vient d'une racine « T R Y » : être abreuvé, s'abreuver d'eau, en parlant de la terre.

Ce repère céleste rythmait déjà labours et moissons dans l'Antiquité grecque, comme le rapporte Hésiode (6), pour être abandonné, comme nous l'avons vu, pour des raisons de commodité en Afrique du Nord. Les paysans algériens démentent ainsi l'affirmation de Martin P. Nilsson dans son ouvrage *Primitive time reckoning* d'après laquelle l'âme de l'homme archaïque « aurait été plus sensible à la révolution éternelle

(6) Hesiode : *Les travaux et les jours* vers 383-387.

des constellations qu'à la variation des saisons (7) ».

Une date reste d'origine incertaine, le 1er août Julien qui, d'après les paysans de Grande Kabylie, marque le début de l'année agraire. Le seul phénomène céleste important rattaché à cette date est le lever héliaque de Sirius qui, huit cents ans avant notre ère, avait lieu le 28 juillet Julien. Pour les paysans actuels, cette date est dépourvue de toute signification. Ailleurs sans doute, notamment en Egypte, elle a présenté une importance toute particulière puisqu'elle coïncidait avec les grandes eaux du Nil. Nous sommes donc amenés, en Algérie comme ailleurs, à distinguer dans les traditions populaires deux sortes de calendrier : l'un fixé par les paysans à l'aide de repères qu'ils discernent facilement, l'autre issu de traditions astronomiques savantes et mis à la portée des paysans à l'aide de dictons et d'aphorismes immuables même lorsque les révolutions stellaires sur lesquelles ils s'appuient ont varié.

Ce premier calendrier est celui qui rythme la vie de la terre par les variations de la végétation. Le temps entre deux saisons est compté en révolutions de la lune, un cycle complet ou une grande saison est la période qui va d'un solstice à l'autre. Les peuples très anciens de la Méditerranée fixaient sans doute ainsi leur connaissance du temps. Le second calendrier est celui qui a été adopté beaucoup plus récemment par la totalité des groupes humains vivant en Afrique du Nord parce qu'il offre un cadre commode dans lequel peuvent s'inscrire avec suffisamment de précision les grands moments du cycle de la végétation : c'est le calendrier Julien.

Il est à peine utile de rappeler les noms des mois qui figurent dans la plupart des ouvrages élémentaires

(7) Martin P. Nilsson : *Primitive time reckoning* p. 146.

traitant de l'ethnographie nord-africaine et qui, déformés par des prononciations locales diverses sont les noms latins aisément reconnaissables : Ennayer, S*he*brayer, Mares ou M*gh*ares, Ibrir, Mayu, Iunyu, Yulyu, Gos*h*t ou *Gh*os*h*t, *Sh*tambir, Ktobir, Nwambir, *Dj*ambir.

Il est peu probable qu'il s'agisse comme cela a souvent été dit d'une survivance de la domination romaine en Afrique du Nord ou d'un héritage conservé et transmis par les colons romains réfugiés dans les montagnes au moment des grandes invasions. S'il en était ainsi, outre les noms de mois, on devrait trouver également conservées dans les traditions populaires les indications secondaires des Ides, des Calendes et des Nones : il n'en est rien.

Comme l'a remarqué le R. P. Genevois dans des notes qu'il a bien voulu me communiquer, « ce calendrier est le calendrier Julien tel qu'il existait 46 ans avant notre ère. Il présente avec le calendrier Grégorien un décalage de dix jours venant de la correction de ce dernier en 1582 et de trois jours des années 1700, 1800, 1900, bissextiles dans le calendrier Julien. Les solstices et les équinoxes ont un retard de seize jours : treize comme l'année et trois à la suite d'une correction apportée par le Concile de Nicée en 325. Les saisons avancent de trois semaines et correspondent d'assez près aux saisons liturgiques de l'office romain, elles durent quatre-vingt-onze jours, sauf l'été qui en a quatre-vingt-douze. »

A cela nous pouvons ajouter que les mois se trouvent divisés en mansions lunaires dont quelques unes seulement sont connues des paysans : toutes portent des noms arabes. Aussi je crois pouvoir dire qu'il s'agit du calendrier copte apporté par les Arabes sous le nom de « l-'am l-'ajami » — l'année étrangère dont Ibn el Awam dans son *Kitab el Felahah* nous donne l'origine : « Kastos fut l'auteur d'un livre intitulé *Le*

Livre de l'Agriculture Grecque qui fut traduit plusieurs fois, d'abord par Sergius fils d'Helios ar-roumi puis par Kosta ben Luca de Baalbeck et en troisième lieu par Eustache et Abou Zakaria ben Ali (8). »

Ce calendrier a été diffusé dans les médersas par des ouvrages d'astronomie populaire et d'astrologie, puis par les *th*olba au sein des masses rurales. Un fait analogue a été signalé dans l'ancienne Yougoslavie par le Pope Petrovic (9) où les paysans connaissaient seulement le nom latin de quelques mois, se fiant pour le reste au cycle de la végétation.

Dans toutes les populations rurales, les questions de calendrier ont une importance certaine, aussi cette « année étrangère » a plus ou moins persisté dans le souvenir des paysans d'Algérie. Actuellement son emploi en parallèle avec le calendrier Grégorien donne lieu à bien des confusions qui tendent à en faire abandonner l'emploi ; seules persistent les dates du début des saisons de l'année julienne mieux adaptée en Afrique du Nord aux différentes phases du cycle de la végétation.

Dans la pensée traditionnelle des paysans d'Afrique du Nord comme sans doute dans les conceptions de la Méditerranée archaïque, certaines périodes sont considérées comme particulièrement dangereuses : ce sont les derniers et les premiers jours de chaque lune pendant lesquels le croissant lunaire est invisible ; périodes qui portent chez le paysan kabyle le nom de « ta*sh*rikt bu-aggur » — l'association des lunes. Ces traditions ont sans doute trouvé un appui solide dans les traités d'astronomie populaire arabe lus dans les zawya, ces écoles coraniques supérieures placées gé-

(8) Ibn el Awam : *Kitab el Felahah.*

(9) Pope Petrovic : *La vie et les coutumes populaires de la Skopska crna Cora* 1907.

néralement près du tombeau d'un saint musulman où les paysans des alentours se rendent en pèlerinage. Ainsi s'explique l'emploi courant des noms arabes donnés à ces périodes : « nehyan » ou « nihan » ou « mahsuba » qui va du 25 février au 4 mars ; « aheggan » du 25 mars au 7 avril Julien désignée aussi par une expression kabyle tardive : « ta'*ash*ret n-Ma*gh*res » — la dizaine de mars. Dans ce dernier cas une étymologie populaire a fait dériver le nom du mois de mars d'une racine berbère *GH* R S, planter. La même période qui va de la fin mars au début avril porte aussi le nom de « nedh » dans les montagnes de la région de Cherchel. Les Beni Hawa emploient pour désigner cette période le nom de « merjij ilef » — le sanglier tremble — car le froid y est, dit-on, assez rigoureux pour faire trembler un sanglier, nous avons déjà mentionné la période de Nisan. Ces noms sont ceux des 28 mansions de la lune données par les traités arabes d'astronomie.

Encore maintenant cependant, les paysans des régions étudiées divisent l'année en mois lunaires désignés par le nom même de la lune « ayyur » ou « aggur » identique en berbère et dans de très anciennes langues sémitiques comme l'amorrhéen.

La plupart des opérations domestiques ou agraires commencent en lune croissante, souvent le dixième jour de la lune ; cette période est avec la pleine lune — le quatorzième jour — l'époque choisie pour la plupart des pèlerinages. Là encore nous retrouvons de vieilles idées méditerranéennes et les prescriptions que donne Hésiode dans *Les Travaux et les Jours* du vers 765 au vers 828 sont aisément comprises par tous les paysans du Nord de l'Afrique car elles se rapportent aux jours de la lune, fait que les commentateurs de ce texte n'ont pas su mettre en évidence.

L'apparition de la nouvelle lune est saluée par des

chants enfantins et par les souhaits des vieilles gens.

A une époque difficile à déterminer, en tout cas avant l'arrivée relativement récente du calendrier copte transmis par les lettrés musulmans, les paysans d'Afrique du Nord comptaient en lunes l'espace compris entre les différentes phases de la végétation. La lune décroissante devait, là comme ailleurs, être considérée comme néfaste. Le souvenir s'en est sans doute gardé mais les « associations de lunes » de l'ancien calendrier luni-scolaire ont disparu au profit des « associations de mois » du calendrier agricole arabe. Les dictons, les prescriptions agricoles qui se rattachent à ces périodes, se retrouvent dans ces ouvrages tirés d'almanachs de provenances diverses comme le Calendrier de Cordoue pour l'an 961, ou le traité d'Ibn-el-Banna de Marrakech.

Deux périodes cardinales sont restées en place entourées de rites qui se retrouvent d'un bout à l'autre de la Méditerranée : ce sont les solstices, les deux Portes de l'Année, « Ennayer » et « l-'ansara ».

Ennayer et le solstice d'hiver

Le mois de janvier est le point critique de l'année par excellence car il marque la séparation entre deux cycles solaires, aussi est-il appelé en Grande Kabylie « tabburt ussegwass » — la porte de l'année.

Parmi les populations que nous avons étudiées, c'est le moment où les provisions amassées pour l'hiver tirent à leur fin. Dans bien des régions montagneuses ce mois est placé sous le signe de la parcimonie sinon de la famine.

Les rites que nous avons rencontrés sont les mêmes d'un bout à l'autre de l'Algérie et présentent bien peu

de variantes entre les populations berbérophones et arabophones.

Ils peuvent être ramenés à quatre idées principales : écarter la famine, présager de l'année à venir, consacrer le changement de cycle et accueillir sur terre les forces invisibles symbolisées parfois par les personnages masqués.

Les rites destinés à écarter la famine comprennent essentiellement un repas aussi copieux que possible servi tard dans la nuit : c'est une gloutonnerie de bon augure plaçant la nouvelle année sous d'heureux auspices. Les aliments servis sont souvent ceux que nous avons déjà vu apparaître à l'occasion des labours : des aliments bouillis ou gonflés à la cuisson mais qui, ce soir de « ras el 'am » — la tête de l'année — cèdent la place à une nourriture de choix, un plat de circonstance, ou un changement de la nourriture quotidienne. Chez les Beni Snus, par exemple, les paysans évitent de manger des aliments épicés pour l'Ennayer ou amers tels que les olives, afin que l'année ne soit ni « brûlante » ni « amère ».

A Miliana, au pied de la montagne du Zakkar, il est recommandé de beaucoup manger à ce repas afin de pouvoir satisfaire sa faim le reste de l'année. A cette occasion, au moins à l'un des repas des trois jours de fête, les citadins mangent des « sfen*dj* », du poulet et des fruits secs et frais : les enfants en particulier doivent manger à satiété des fruits secs — noisettes, dattes et figues que remplacent actuellement des confiseries. S'ils n'en mangeaient pas, « l-'a*dj*uzet ennayer » — la vieille de janvier — viendrait leur ouvrir le ventre pour le remplir de paille, de foin et de son : ce qui est une façon symbolique de dire que si l'on ne mange pas des aliments de choix cette nuit de présages, on risque de devoir faire maigre chère l'année durant.

Partout, les familles aisées égorgent autant de volailles qu'elles comptent de membres, coqs pour les hommes, poules pour les femmes, coqs et poules pour les femmes enceintes. Dans le Zakkar, le repas du soir comprend une bouillie de blé et de fèves « ir*sh*men » analogue à celle qui est servie au repas des labours. Les Beni Hawa mangent ce soir-là du cœur de palmier afin que l'année soit « verte et blanche », c'est-à-dire heureuse.

Dès que le repas est terminé, la maîtresse de maison demande à chacun s'il a bien mangé, à quoi tout le monde répond : « nous sommes rassasiés ».

Mais les génies gardiens participent au repas familial, les humbles génies de la maison présents dans le seuil de la porte, les pierres du foyer, le métier à tisser et le moulin de pierre. Ils reçoivent leur part de ce festin que partagent des gens dont les provisions sont à la veille d'être épuisées : c'est « amensi n-tsirt » — le dîner du moulin —, « amensi n-uze*ththa* » — le dîner du métier à tisser — ou, comme dans la région de Tacheta et de Zouggara, « amensi limni'an » — le dîner des pierres du foyer.

Dans les bourgs, à défaut des trois pierres du foyer que possèdent toutes les maisons paysannes, la part de l'Invisible est souvent laissée à la cuisine. Quelquefois, de plus en plus maintenant, se greffe un élément qui semble emprunté aux traditions populaires du Noël chrétien : les enfants déposent la part de l'Invisible, la part de la Vieille de Janvier, en espérant trouver à la place le lendemain matin des jouets et des friandises.

La prospérité de bon augure qui est le signe sous lequel est placé ce premier jour de l'année fait que dans les villes de structure traditionnelle comme Tlemcen, les garçons du four banal gardent une partie des pains qui leur sont envoyés à cuire et reçoivent de leurs clients, de l'argent ou des fruits : il ne s'agit pas

seulement d'étrennes au sens que nous donnons actuellement à ce mot, mais de gestes qui sont autant de signes extérieurs d'une prospérité factice dans l'espoir d'entraîner l'Invisible à rendre tout au long de l'année les dons qui lui sont faits ou qui sont distribués en son nom.

Les rites consacrant un changement de cycle ont pour but de placer l'année nouvelle sous d'heureux auspices, de renouveler certains rites de passage et les alliances de l'année précédente.

Nous retrouvons tout d'abord dans le sacrifice de volailles un rite qui, en Kabylie, accompagne le 1er août Julien, au commencement de l'année agraire, mais aussi un sacrifice d'expulsion du type « asfel » que nous avons déjà étudié et qui, ici, a sa place logique au moment particulièrement critique d'un changement de cycle solaire.

A Tlemcen et chez les Beni Snus dans les montagnes voisines, chaque famille engraisse avec soin les volailles destinées au repas de la nuit de janvier. La maîtresse de maison prépare de petites couronnes de pâte surmontées d'un œuf en nombre égal à celui des enfants de la maison. Le chef de famille recommande aux enfants de garder dans le plat commun la part de la Vieille de Janvier quitte à se priver eux-mêmes, car sinon elle risquerait de leur ouvrir le ventre. Pour éviter cet accident, les enfants mettent leurs friandises dans de petits sacs qu'ils portent suspendus à leur cou. Le nom de ce gâteau varie à peine : « taga*gh*urt » dans les régions berbérophones et « gorissa » dans les régions arabophones voisines. Chez les montagnards, les enfants portent des colliers de figues, de grenades et de noix dont le pendentif est constitué par le gâteau, qui n'est pas une simple friandise mais un substitut de l'enfant offert aux dangereuses forces invisibles en liberté cette nuit-là et que symbolise la Vieille de Janvier.

La réfection du foyer, parfois le remplacement des trois pierres qui dans certaines régions en sont la partie essentielle, est un rite important, dans les régions de Tacheta et de Zouggara et chez les Beni Snus. Le « kanun » est refait, maçonné avec de l'argile fraîche prise dans un lieu humide et vert symbole de fécondité et de bonheur. Le même rite se retrouve dans l'Aurès et il semble qu'il soit observé chez les semi-nomades ou chez d'anciens nomades sédentarisés. Dans l'Aurès même il est le centre des pratiques qui entourent le changement de cycle : son nom « bu ini » a donné lieu à d'amusants contresens, certains auteurs récents ont cru y voir une déformation du latin *bonus annus* et par là une survivance de l'occupation romaine. Il n'en est rien, bien certainement, puisque cette pratique se retrouve dans d'autres montagnes et tout particulièrement chez les nomades ou dans des sociétés en contact avec les nomades des Hautes Plaines. Il semble qu'il faille rattacher ce rite de changement des pierres du foyer à un geste ancien de semi-nomade revenant de leur transhumance et inaugurant ainsi leur cycle sédentaire.

Le renouvellement de certains rites de passage, comme le sacrifice de volailles ou la confection d'un gâteau substitué à l'enfant, n'a pas d'autre but que de renforcer les termes du contrat qui unissent l'enfant à ses protecteurs invisibles.

En Grande Kabylie, le père choisit l' « Ennayer » qui suit la naissance d'un garçon pour effectuer la première coupe de cheveux. Devant les très proches parents, il coupe sur la tête de son fils quatre mèches : sur la tempe droite, la tempe gauche, le front et la nuque. Pour cette circonstance, la mère prépare un couscous à la viande et aux fèves que les alliés et les

parents viennent partager et dont une part est offerte aux pauvres et aux mendiants, messagers de l'Invisible. Cette pratique se retrouve dans la vallée de la Soummam et chez les Beni Snus.

Dans le Djurdjura, lorsqu'un garçon est né dans l'année, le père achète au jour d'« ennayer » une tête de bœuf avec laquelle il décrira au-dessus de la tête de son fils les gestes de l'expulsion des forces mauvaises. Puis, la tête sera cuite et consommée par toute la famille ; il s'agit dans ce cas de faire participer l'enfant à l'heureux présage qu'est l'absorption de la chair d'une tête de bœuf afin qu'à son tour il devienne une « tête » dans le village, un chef. Ce rite sera répété en d'autres occasions de la vie du petit garçon et notamment le jour où il accompagnera son père, pour la première fois, au marché.

Là encore l'Invisible recevra sa part par l'intermédiaire de ses envoyés habituels.

A Tlemcen et dans les montagnes des Beni Snus, les parents du nouveau marié envoient à la famille de leur bru un plateau chargé de noix, d'amandes et de grenades que ces derniers renvoient dans la même journée chargé cette fois de « sfen*dj* » et de rayons de miel. Ce plateau recouvert d'un foulard de soie est porté par une jeune fille escortée de femmes et de fillettes richement parées. A Nédroma, en passant par les rues principales du bourg, les femmes du cortège poussent leurs longs cris de joie et battent en mesure des tambours au corps de terre cuite « derbuka ».

Cette notion de changement de cycle profondément sentie par les paysans, au point de rendre nécessaire le renforcement des alliances et des promesses, entraîne en bien des endroits la répétition de certains rites printaniers.

Dans toutes les régions étudiées la maison doit avoir été balayée avant la nuit d'Ennayer : elle ne le sera

plus pendant les premiers jours de l'année, car « ce serait en chasser la prospérité ». De même, la maison frappée par une mort n'est pas balayée pendant les quarante jours de deuil.

Nous avons vu l'importance de la cueillette des balais au premier jour du printemps et le rôle que joue le balai particulier de l'aire à battre : il ne s'agit pas en effet de nettoyer la maison mais de la purifier magiquement avant d'aborder une nouvelle année, avant que les rites n'aient créé une nouvelle ambiance riche en promesses d'abondance. Une fois ce climat magique créé, il ne faut plus risquer de le disperser de même qu'il ne faut pas risquer de blesser l'âme errante du mort par le balai de bruyère cueilli au printemps qui a, comme tous les objets de la maison, outre son utilité de tous les jours, un rôle sacré.

Dans certaines régions, comme chez les Beni *Gho*merian de la vallée du Chélif, le repas du soir d'Ennayer, comme celui du premier jour du printemps, comprend des légumes verts, ce qui marque bien dans l'esprit des paysans la confusion établie entre les deux débuts de cycle, saisonnier et solaire.

A Tlemcen, les fillettes marient ce jour-là leurs poupées : les enfants vont, si le temps le permet, à la grotte des At Mumen ; d'une tige de férule les fillettes font une poupée qu'elles habillent en mariée et dont elles sont les demoiselles d'honneur, les parentes, la « qibla » — sage-femme chargée de l'onction au henné de la mariée. Ce jeu rappelle d'autres jeux auxquels se livrent les enfants le premier jour du printemps chez les Beni Ḥosain dans la région de Zekri-Rouma, à l'est d'Azazga. Il s'agit dans les deux cas d'un rite de pluie inspiré de rites analogues qui se déroulent ailleurs au début du printemps. A Géryville, les fillettes accomplissent le jour d'Ennayer les rogations de

la pluie, promenant de maison en maison la cuillère de bois habillée en mariée.

Cette étude des rites d'Ennayer nous amène à constater un fait de peuplement : tout se passe en effet comme si la date de changement de cycle différenciait les nomades vrais ou sédentarisés et les sédentaires. Chez les nomades, le grand départ a lieu en janvier lorsque sont terminés les derniers labours et que les pluies ont fait apparaître dans les Hautes Plaines les « terfass » ou truffes sauvages (*terfezia Boudieri*) indispensables pour écarter de cette période toute menace de famine. Ainsi nous comprenons la nécessité des rites de pluie pratiqués à cette occasion par les nomades sédentarisés de Géryville encore proches de leurs origines et par certains citadins de Tlemcen qui n'ont sans doute jamais songé qu'un fait culturel aussi précis qu'un jeu d'enfants est plus probant qu'une généalogie. A cette conception se rattachent les rites du « bou-ini » des paysans de l'Aurès, les rites de changement des pierres du foyer, et le repas de légumes verts que partagent au soir d'Ennayer les paysans des Beni *Gh*omerian.

Chez les sédentaires, nous l'avons vu, ce dîner comprend en général la nourriture bouillie, gonflée et abondante des labours avec les noix et les fruits secs du cycle humide. L'opposition avec le début du printemps est soulignée : la privation de laitages qu'entraîne la stabulation hivernale devient un interdit rituel de cette période et s'étend aux huit jours qui précèdent les labours. L'aspect le plus important de cette fête est d'être une succession de présages : chaque geste accompli au seuil de la nouvelle année devra se répéter avec la générosité, l'abondance, c'est-à-dire la bénédiction des forces invisibles qu'il symbolise. De même chacun des signes obtenu ce jour-là dans le déroulement de la vie quotidienne prend une importance toute

particulière comme si s'exprimait par d'humbles témoignages la volonté des Invisibles.

Les présages de l'année à venir

Chez les Beni *Gh*omerian la nuit d'Ennayer, la maîtresse de maison prend quatre petites marmites de terre dites « qalu*sh*a », elle dépose dans chacune d'elles un gros morceau de sel gemme et les aligne ensuite sur le toit. La première marmite représente le mois de janvier — Ennayer —, la seconde, février — *sh*ebrayr —, la troisième, mars — mers —, la quatrième, avril — ibrir. Le lendemain elle augurera de l'humidité de chacun de ces mois si importants pour la culture, d'après la façon dont le sel de chaque marmite aura fondu à la rosée.

Des coutumes analogues se retrouvent chez les Beni Hawa où les marmites de terre sont remplacées par des boules de pâte, à Orléansville où la maîtresse de maison place sur le toit une écuelle de terre contenant une boule de levain entourée de douze morceaux de sel représentant les douze mois de l'année : c'est le maître de maison qui, au matin, présage de l'année à venir d'après l'état des cristaux de sel. Chez les nomades de la région de Mascara, la maîtresse de maison dépose également sur le toit de la tente quatre petits plats de terre pleins de sel représentant les quatre premiers mois de l'année.

Ainsi nous le voyons, le rite apparemment le plus contingent devient signe caractéristique clairement exprimé d'une unité profonde de pensée, dans une zone culturelle très étendue.

D'autres pratiques se retrouvent ayant pour but de « forcer » la prospérité de l'année nouvelle.

A Miliana, le soir d'Ennayer, la maîtresse de maison

ne doit pas ceinturer d'un linge, comme elle le fait d'habitude, les deux marmites superposées destinées à la cuisson du couscous : si elle le faisait ce soir-là « l'année serait fermée ».

Le linge qui entoure les marmites à cuire le couscous est le symbole même de l'arrêt de toute fécondité. Chez les At-Yenni, lorsqu'une poule ne veut pas pondre, la maîtresse de maison la met dans une marmite qu'elle place sur le foyer prêt à être allumé, elle pose la seconde marmite par dessus en disant : « J'ai fait un trou pour toi ainsi tu ne pondras pas le vent ». (Pondre le vent se dit des poules qui cherchent vainement à pondre), puis elle libère la poule en ajoutant : « je t'ai enlevé le linge des marmites à couscous ».

Chez les Beni Snus, les paysans vont vendre dans les villes voisines du lait et des cœurs de palmiers nains. Les métayers en offrent aux propriétaires et reçoivent d'eux en échange des fruits secs : l'année sera ainsi blanche comme le lait, verte comme le palmier, nourissante comme les fruits secs.

Pour que l'année soit verte, c'est-à-dire riche en bénédictions de toutes sortes, les nomades des Beni Bu-Sa'id et des Uläd 'abdel'aziz au sud de Tlemcen jettent des plantes vertes sur leurs tentes et font à leurs chevaux et à leurs agneaux des litières de verdure. De même, chez les citadins de Tlemcen, les enfants jonchent de feuillage frais la cour de la maison.

Le symbolisme du palmier nain est cependant ambigu dans bien des régions. Chez les Beni Hawa, la nuit d'Ennayer est considérée comme une nuit de deuil pendant laquelle sont observés comme au soir d'une mort de stricts interdits sexuels avec l'arrêt de toute activité domestique et la non-utilisation de certains objets dont nous connaissons maintenant le rôle sur le plan du sacré : le métier à tisser, le moulin de pierre et le balai de bruyère.

Cette nuit-là, disent les paysans, les musulmans se battaient contre les païens et ont subi une cruelle défaite ; cette nuit-là la famille du Prophète a dû se nourrir de cœurs de palmiers nains et de pignons. Aussi, chez les Beni Hawa, le repas du soir d'Ennayer comprend des cœurs de palmiers et ce sont des pistaches qu'on offre aux enfants. Dans les montagnes voisines, la même coutume est observée la première nuit d'Ennayer « en souvenir de l'exil du gendre du Prophète, Sidna 'ali abu *th*aleb ». La deuxième nuit, les membres de la famille partagent des beignets levés et des volailles, les enfants reçoivent des fruits secs et des sucreries ; le premier jour de l'année, les femmes vont dans les champs cueillir de l'herbe verte qu'elles rapportent par brassées à la maison en signe d'heureux présage pour l'année à venir.

Nous retrouvons là sans doute la présence habituelle lors de la deuxième nuit de la nourriture abondante et du sacrifice de volailles qui sont presque la règle générale en Algérie ; la cueillette de l'herbe verte n'est pas sans nous rappeler les brassées de genêts et de bruyères en fleur que rapportent les femmes kabyles lorsqu'elles vont dans les forêts à la rencontre du printemps ; mais la première nuit, que les paysans considèrent comme une nuit de deuil, nous apparaît chargée de traditions shi'ites que nous étudierons avec les rites de l-'a*sh*ura et par-delà sans doute l'Islam des Fatimides avec les traditions méditerranéennes qui veulent que cette nuit-là, à la limite des deux années, les morts sortent de dessous terre pour apporter aux hommes la prospérité des champs verts.

Chez les Beni Snus, les masques parcourent les rues des villages dans une course nocturne comme si la terre venait de s'ouvrir ; dans les Hautes Plaines des nomades et dans les zones montagneuses habitées par des nomades sédentarisés, la Vieille d'Ennayer — tam*gh*art

g-ennayer — passe dans les maisons prenant les offrandes qui sont déposées pour elle sur les pierres du foyer, partageant ainsi avec chaque famille le repas du soir en signe d'alliance de l'Invisible au seuil de l'année nouvelle.

Les jours de la Vieille

La jonction entre les deux années est une période critique, si les rites qui l'entourent ne varient que bien peu d'une région à l'autre de la Méditerranée, le moment même de cette période est incertain. Nous avons vu que les rites de changement de cycle marquent une certaine hésitation suivant les régions entre hiver et printemps, aussi nous verrons que les jours critiques de ce changement varient quant à leur incidence exacte d'une région à l'autre, entre décembre et janvier, janvier et février, mars et avril et même quelquefois avril et mai.

Mais, dans cette incohérence chronologique apparente, un élément reste stable : le scénario du drame mythique qui a donné son nom aux « jours de la Vieille », un nom qui ne présente aucune variante en Europe Orientale, dans le Proche-Orient et en Méditerranée, c'est-à-dire dans la zone homogène de la culture des céréales et de l'araire, chez les paysans qui ont choisi les céréales comme symbole de la résurrection des morts dans cette Méditerranée où sont nées tant de religions révélées fondées sur la foi ancienne.

Au Maroc, chez les Hayaina dans les montagnes voisines de Fès, la nuit de janvier se nomme « ha'a*d*juza » — la vieille. C'est, disent les paysans, le nom d'une vieille femme qui fut enlevée par la crue d'un torrent avec les chèvres qu'elle gardait. Le plat de friandises

que partage la famille ce soir-là porte le même nom : il se compose de fruits secs et de beignets avec un pain appelé « *gh*orisa » dans lequel est placé un œuf de poule. Les femmes disent aux enfants de manger beaucoup ce soir-là sinon la Vieille leur ouvrira le ventre pour le remplir de paille.

C'est une croyance que nous avons déjà trouvée à Ténès, à Miliana dans la vallée du Chélif, chez certains citadins de Tlemcen comme aussi chez les Beni Snus dans la région de Nédroma.

Ailleurs en Algérie il n'y a plus coïncidence entre la période critique des jours de la Vieille et le début de l'année.

Chez les Beni Snus, les paysans connaissent la Vieille « la'a*d*juz » mais en situent l'incidence quinze jours après Ennayer. Elle n'était pas sortie depuis le début de l'hiver par crainte du froid de janvier mais, tentée par une journée ensoleillée elle emmena paître son veau en disant :

« sesmmat-ek ya ennayer	— Je t'ai trompé ô janvier
fett-ek bi 'ajilat-i »	Je t'ai dépassé avec mon [veau —

Janvier irrité demanda à l'hiver une recrudescence de froid : une tempête de pluie et de neige survint qui fit périr la Vieille et son veau.

Chez les Beni *Gh*omerian, nous retrouvons une histoire analogue qui se situe non plus le 15 janvier mais à la fin de ce mois. Cette fois la Vieille avait une vache et un veau et barattait son lait pour en faire du beurre dans l'outre « tage*shsh*ult », rythmant ses mouvements sur un chant improvisé :

« ennayer ennayer	— janvier janvier
*kh*eredj el*kh*eir »	est sorti du bien (de ce qui est convenable) —

Janvier l'entendit et demanda à son cousin Février de lui prêter un jour, puis, le prêt accordé, il déchaîna un orage. La rivière gonflée emporta la Vieille jusqu'à la mer où elle se noya, elle, sa vache et son veau.

Ce jour-là — le jour de l'emprunt — les paysans ne sortent pas et ne laissent pas non plus sortir leur bétail. Il est rare, disent-ils, qu'un violent orage ne vienne pas rappeler le châtiment infligé par Janvier à la vieille.

Chez les Beni Hawa, la même légende existe mais le point critique est situé fin février. Cette fois la Vieille était en train de laver sa laine près de la rivière, elle entendit gronder le tonnerre et s'en étonna. Alors Février demanda quatre jours à Mars pour montrer à la Vieille que l'hiver n'était pas fini. Un orage éclata et la même rivière gonflée emporta la Vieille. Ces quatre jours d'emprunt ne sont chez les Beni Hawa l'objet d'aucun interdit.

En Grande Kabylie, d'une façon générale, cet « emprunt » de jours caractérise la légende et explique les vingt-huit jours de février dont les premiers jours portent le nom de « amer*dh*il » — l'emprunt. Le thème légendaire est sensiblement le même : à la fin d'un mois de janvier particulièrement sec, une chèvre croyant l'hiver passé se moqua de lui. Janvier mécontent emprunta à Février qui devint de ce fait le plus court des mois, puis il déchaîna un orage pour punir la chèvre qui mourut noyée. Dans la même région cependant, chez les Aït His*h*em et chez les At-Yenni, on trouve également le thème de la vieille femme qui barattait son lait en se moquant de Janvier et de sa clémence.

En Kabylie Maritime, dans la région d'Azazga, et de Bougie, les jours de la Vieille ne sont pas connus. Par contre, il existe une période à partir du 8 février julien — notre 21 février grégorien — qui dure sept

jours et porte le nom de « tim*gh*arin » — les vieilles — ou parfois « tibrarin » — les giboulées — comme si le thème mythique des jours d'emprunt de la Vieille avait rencontré avec une même période critique un homophone berbère et s'y était accroché. C'est une période de froid que les paysans considèrent comme propice aux maléfices. Dans la vallée de la Soummam ces jours critiques ont été adaptés par l'esprit malicieux des paysans à l'organisation sociale des groupes de villages et des marchés. En effet, chacun des jours de la semaine est, chez les Beni Wu*gh*lis, consacré au marché de l'un des groupes de villages ; aussi, qu'il fasse froid ou qu'il grêle le vendredi qui suit le 21 février les paysans de la région diront : « tam*gh*art n-at wartiran tu'ar ! » — la Vieille des At-wartiran est méchante ! —

Mais en Kabylie comme chez les Beni Wu*gh*lis, il s'agit bien d'une fin de cycle solaire, de cycle agraire, puisque le 8 février julien est le début du printemps et que les champs retournés par les labours sont devenus verts de promesses d'épis.

A la fin du mois de janvier, en Grande Kabylie, dans la région de Fort-National, tout propriétaire d'une paire de bœufs va dans son étable avant le lever du soleil et crie trois fois dans l'oreille droite de chaque animal : « bonne nouvelle ! janvier est fini ».

Pour expliquer cette coutume, les paysans disent que les bœufs sont sujets à toutes sortes de maladies pendant le mois de janvier. Au temps où ils parlaient, ils ont promis que tout homme qui leur annoncerait la fin de janvier et de leurs maux aurait d'eux en retour la nouvelle qu'il irait au paradis. Nous avons vu une coutume similaire dans la région d'Azazga où femmes et enfants de la maison vont à l'étable et frappent le plat de fer à cuire le pain avec un pilon de bois pour que les bœufs ne perçoivent pas le grand

fracas du monde changeant de place sur les cornes de leur archétype à la fin de l'année.

Sans doute une confusion s'est glissée d'une population à l'autre, d'une invasion méditerranéenne à une autre, dans les croyances et dans les rites, entre le retour du soleil « tu*gh*alin tafukt » au solstice d'hiver et les premiers jours de la renaissance des champs à la fin du mois de janvier ; mais nous verrons bientôt que si le scénario de la Vieille châtiée pour avoir trait sa vache, battu son beurre ou gardé son veau, se retrouve d'un bout à l'autre de la Méditerranée, c'est parce qu'il semble destiné à souligner dans l'imagination populaire l'interdiction absolue qui pèse en hiver à la jonction de deux moments de la course du soleil sur tout ce qui touche aux activités du printemps, au lait, au bétail et à la laine. C'est bien un renforcement de l'automne et de l'hiver que fêtent les paysans en ces nuits froides où le lever du soleil devient une promesse de plus en plus incertaine : retour de la Vieille retour des masques, retour sur la terre des morts porteurs de cette force mystérieuse : la fécondité.

Les rites de fin d'année en Méditerranée

Un auteur arabe du début du siècle, El 'Abdery classe l'Ennayer parmi les fêtes « qui ont été empruntées par les musulmans aux « Gens du Livre » (10). D'après lui, les musulmans d'Egypte auraient imité les coptes. Cette opinion est certainement fondée pour les habitants des grandes villes qui ont

(10) R. Maunier : *Mélanges de Sociologie Nord-africaine* p. 15.
El 'Abdery : *Kitab el Madkhel* t. I p. 175 et seq. Le Caire 1320 (1902).

une tendance nette à l'emprunt des usages et des coutumes. De nos jours, il n'est pas rare de trouver en Algérie des familles où les enfants reçoivent des jouets pour Noël comme leurs petits voisins chrétiens. Il est donc possible que le voisinage des coptes chrétiens et des musulmans ait provoqué des phénomènes de syncrétisme du même genre. Encore maintenant, dans certains villages maraboutiques, comme Tifrit n-ait el-Hadj dans la région d'Azazga, le sacrifice des volailles pour le repas d'Ennayer est considéré comme la commémoration du sacrifice d'une colombe qui marqua le septième jour après la naissance du Christ. L'existence d'une zawya chez les At Fliq indique la source probable de cette opinion : les *th*olba ayant eu connaissance de nombreux almanachs ou traités d'agriculture qui signalent la naissance du Christ d'après des ouvrages coptes.

Cependant, l'influence des lettrés a une limite, surtout s'il s'agit de traditions populaires non orthodoxes qu'eux-mêmes n'auraient sans doute pas encouragées.

Les traditions populaires qui, en Algérie, sont liées à la fin de l'année et au début de l'année nouvelle, se retrouvent partout en Afrique du Nord, et partout avec les mêmes gestes représentant les mêmes croyances. Elles ont été longuement énumérées sinon convenablement étudiées au Maroc et existent ou existaient naguère en Tunisie, bien que nous manquions pour ce pays d'une bonne étude des traditions populaires.

Nous sommes donc conduits à admettre là encore une nouvelle manifestation de la pensée méditerranéenne entourant des mêmes croyances le moment où se rejoignaient deux cycles luni-solaires.

Au Maroc en Ta*sh*elhit, les paysans partagent au soir d'Ennayer un repas de bouillie épaisse « tagulla » ou de couscous à gros grains accompagné de sept légumes

verts et, si les moyens le permettent de deux volailles par personne (11). Le but de ce repas est nettement exprimé par les paysans : la bouillie est réputée fortifiante comme le sacrifice des volailles adressé aux principes invisibles de la personne humaine ; les sept légumes verts apportent le signe bénéfique de leur couleur et de leur nombre. Là encore les événements qui marquent le premier jour de l'an passent pour avoir leurs répercussions sur l'année entière et, naguère encore, les jeunes gens jouaient à s'asperger d'eau dans le lit des oueds pour obtenir une année pluvieuse. La maîtresse de maison déposait sur la terrasse trois boules de « tagulla » correspondant aux trois premiers mois de l'année et y jetait une pincée de sel (12), comme nous l'avons vu faire dans de nombreuses régions d'Algérie. Sans doute il s'agit là aussi d'obtenir un présage, mais la bouillie et le sel « tagulla d-el melläh » sont le symbole de l'hospitalité et du contrat d'alliance même dans les régions comme la Kabylie où cette bouillie a disparu de la consommation courante mais dont le nom est resté le signe de toute hospitalité. Ce geste de la maîtresse de maison est donc le rappel du contrat de protection passé avec les forces invisibles.

Au Maroc comme dans certaines régions d'Algérie — les Beni Hawa par exemple —, la femme la plus âgée de la maison demande aux enfants après le repas d'Ennayer s'ils sont rassasiés : question à laquelle les enfants doivent répondre affirmativement. Il est frappant de voir la même question posée dans les mêmes conditions chez les paysans grecs d'aujourd'hui après le repas du dernier dimanche de Carnaval (13).

(11) Laoust : *Mots et choses berbères* p. 198 n. 1.

(12) Laoust : *op. cit.* pp. 198-199.

(13) George A. Megas : *Greek Calendar Customs* pp. 70-71.
Laoust : *op. cit.* p. 198.

La coutume de manger des fruits secs ce soir-là : c'est-à-dire la volonté de se fortifier à un moment critique du cycle solaire, se retrouve un peu partout en Méditerranée Orientale et notamment en Yougoslavie ; (14) comme le moyen d'obtenir des présages pour l'année à venir en exposant sur le toit des morceaux de sel à la rosée. En Yougoslavie, en Méditerranée Orientale et en Roumanie, la maîtresse de maison dépose sur le toit douze pelures d'oignons, représentant les mois de l'année, à moitié remplies de sel (15).

Partout également, les derniers jours de l'année et les premiers jours de l'année nouvelle sont considérés comme néfastes au vrai sens du terme parce que les âmes des morts reviennent sur terre profitant du chaos cosmique apporté par cette période incertaine. En Europe Orientale comme en Afrique du Nord il ne faut pas faire sortir le feu de la maison même pour en prêter à une voisine (16) ni travailler la nuit (17).

Là encore, comme dans le Midi de la France et comme dans toute l'Afrique du Nord, la maison est balayée soigneusement avant la fin de l'année et ne doit plus l'être le ou les quelques jours suivants pour les mêmes raisons que celles données par les paysans d'Algérie : ne pas offenser les invisibles, présents dans la maison.

Plus caractéristique encore est l'apparition de la Vieille de Janvier et le moment choisi pour cette apparition. Au Maroc comme en Algérie, la « nuit de la

(14) Pope Petrovic : *op. cit.* : Noël.

(15) Michel Vulpesco : *Les Coutumes roumaines périodiques* p. 108.

(16) Filipovic : *Ethnographie de la Serbie du Sud* 1937.
Pope Petrovic : *op. cit.*

(17) George A. Megas : *op. cit.* pp. 219-227 et 264.
Filipovic : *op. cit.* : Les douze jours.

Vieille » se confond avec la dernière nuit de l'année (18) ; chez les Arabes nomades de Jordanie, les deux derniers jours de février et les deux premiers de mars sont consacrés à la « pluie des Vieilles » et l'explication légendaire qu'ils en donnent nous fait retrouver la même Vieille insolente maudissant le mois de février qui, pour la punir, emprunte des jours à mars (19). Il est intéressant de signaler ce pluriel « les Vieilles » que nous avons trouvé chez les Beni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam et l'incidence de cette période critique un peu plus tardive que chez les Beni Wu*gh*lis (8 février julien) mais identique à celle trouvée en Grande Kabylie chez les At Hi*sh*em et les At Yenni. En Yougoslavie nous retrouvons la même légende, la même Vieille et la même période d'incidence (20).

Ensuite, c'est en France dans le folklore des pays d'Oc que nous retrouvons « en Vaqueiriéu » à l'équinoxe du printemps — les jours de la vachère —: ce sont les trois derniers jours de mars et les quatre premiers d'avril considérés comme une période de recrudescence de froid. Un proverbe occitan l'explique : « Mars dit à Avril : prête-moi trois jours moi j'en ai quatre, que les vaches de la Vieille nous feront battre. » proverbe qui sous-entend une version locale de la Vieille entêtée qui voulait se livrer trop tôt à une activité printanière (21).

Cette incidence des « jours de la Vieille » liée à l'équinoxe du printemps se retrouve en Iran : une pé-

(18) Laoust : *op. cit.* p. 195 n. 2.

(19) Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab* p. 324.

(20) Pope Petrovic : *op. cit.* Mars.

(21) Jean Pouegh : *Le Folklore des Pays d'Oc* p. 67.

riode de dix jours à cheval entre les deux années pendant laquelle souffle un vent du Nord glacial : « bad-i-pir-izan » — le vent de la vieille femme — en souvenir, disent les Iraniens, d'une vieille qui, ayant une chamelle gravide alla demander au Prophète cinq jours de froid pour que sa chamelle puisse mettre bas (22).

Toutes ces versions d'un thème central unique présentent entre elles peu de différences ; cependant, des peuples apparemment étrangers entre eux, par la langue, la religion et l'ethnie, considèrent l'histoire de la Vieille comme faisant partie de leur plus intime patrimoine, de leur folklore le plus familier.

Sans doute la présence en Iran de cet élément unique : un miracle attribué au Prophète, peut prouver qu'il s'agit dans ce cas précis d'un apport secondaire de l'Islam ; mais il peut s'agir tout aussi bien d'une ancienne tradition populaire qui a pris pour se maintenir et se justifier les apparences d'une pieuse légende.

Ailleurs, de nombreux exemples le prouvent, les rites restent immuables même si le cycle du temps varie. Nous aurons l'occasion d'étudier plus loin d'authentiques traditions du Nouvel An solaire entraînées par l-'a*sh*ura, le début de l'année lunaire de l'Islam orthodoxe.

En Méditerranée, bien des calendriers ont prévalu avec la civilisation ou la religion dominante, qui les imposait. Dans l'empire byzantin, à partir de l'an 313, l'année profane commençait le 1er mars et l'année religieuse le 1er septembre. Actuellement, dans le Dodécanèse, le 31 août est considéré comme le dernier jour de l'année et le 1er septembre comme le jour de l'An, ce qui n'empêche pas les paysans de cette région de fêter aussi

(22) B. Donaldson : *The wild rue* p. 96.

le 1er janvier, date qui a été choisie par les Romains en 152 avant notre ère (23).

Pour les paysans seule compte la vieille année méditerranéenne solaire de douze mois lunaires divisée en deux saisons de six mois (24). La période de passage du cycle sec au cycle humide a bien certainement varié suivant les latitudes et les conditions de vie : les anciens nomades en Afrique du Nord semblent avoir choisi février-mars et les sédentaires décembre-janvier.

D'autres rites soulignent l'importance de ce changement de cycle ; ainsi en Grande Kabylie, le jour d'Ennayer est précédé d'un jeûne de vingt et un jours que respectent encore les vieilles femmes ; en Méditerranée Orientale — Yougoslavie et Grèce — ce jeûne est reporté au moment du Carême orthodoxe, à partir du 17 janvier. C'est dans cette période qu'a lieu la première coupe de cheveux d'un jeune garçon comme elle a lieu en Kabylie, le jour d'Ennayer (25).

Là encore, dans cette période incertaine de début de cycle les masques parcourent les rues du village, les masques qui représentent les âmes des morts et les Invisibles venus se manifester sur terre. Autrefois en Méditerranée, en Grèce notamment (26), ces mascarades avaient lieu de Noël à l'Epiphanie comme naguère à la même époque chez les Beni Snus de la frontière marocaine : la notion de solstice d'hiver et de changement de cycle semble finalement avoir servi de support en Méditerranée à des représentations analogues nées d'une pensée commune.

(23) George A. Megas : *op. cit.* p. 17.

(24) Raffaele Corso : *s. v. Calendario* Enciclopedia Italiana t. VIII p. 397.

(25) Pope Petrovic : *op. cit.* Carême.

(26) George A. Megas : *op. cit.* p. 60.

Les feux de l'« 'ainsara »

Le 24 juin julien — le 7 juillet grégorien — d'un bout à l'autre de l'Algérie, de l'Afrique du Nord, s'allument les feux de l' « 'ainsara ».

Des explications légendaires ont été édifiées un peu partout dont souvent plus rien ne demeure qu'un fait essentiel : le souvenir d'une femme brûlée en expiation de graves péchés.

Autrefois, disent les paysans des At Mengillät en Grande Kabylie, vivait une reine juive nommé « 'ainsla » qui tomba amoureuse de son fils. Pour satisfaire son désir, elle lui fit bâtir un palais dans une ville éloignée de son royaume et se présenta à lui sous un déguisement. Plus tard, elle donna le jour à une fille qu'elle obligea son fils à épouser. Le soir du mariage, les deux époux éprouvèrent l'un pour l'autre une aversion profonde mais l'union fut cependant consommée : ils s'aperçurent, à leur grande terreur, qu'ils éjaculaient du sang. Un devin consulté le lendemain leur révéla la vérité. Traduite devant la « *dj*ema'a », l'Assemblée des chefs de famille, la reine avoua son double crime et fut condamnée à être brûlée vive devant la population réunie, au milieu des champs cultivés.

Les arbres touchés par la fumée du bûcher produisirent en abondance des fruits magnifiques : depuis, la fumigation des vergers est devenue un usage en souvenir de la reine juive brûlée. Cette légende est connue jusque dans la vallée de la Soummam, chez les Aït I*dj*er qui crient des insultes contre la « mauvaise femme » lorsque s'allument les bûchers.

Le thème de l'inceste et de la condamnation au bûcher subsiste chez les Beni Hawa et dans la région voi-

sine de Tacheta et de Zouggara, mais il est en outre ajouté que le bûcher était fait de lauriers-roses et de plantes aromatiques sauvages « himgerden ».

Chez les Beni Frah dans la région d'El-'aneb, la légende que racontent les paysans est moins ornée et sensiblement différente.

« Il y a très longtemps, au temps des juifs qui vivaient en Afrique avant les Romains, vivait une sorcière douée d'un grand pouvoir ; quand elle mourut les habitants de la région voulurent garder son corps comme talisman. La putréfaction s'y étant mise, ils décidèrent d'aller dans la forêt chercher toutes sortes de plantes aromatiques pour boucaner le corps de la sorcière afin de conserver et de garder la puissance magique qui y restait attachée. »

Ce thème se retrouve dans la région du Zakkar et du Moyen Chélif à cela près que les bûchers de plantes aromatiques sont destinés à purifier l'air empuanti par le cadavre de la juive 'ansla.

Chez les Beni Snus, l'influence des « zawya » se fait sans doute sentir par les nombreux et pieux éléments ajoutés au thème central.

« Autrefois vivait à Médine une juive du nom de Sara. La mort vint la surprendre la nuit du 23 juin alors qu'elle était dans sa grotte en train de préparer des philtres. Comme elle vivait en recluse et solitaire, son corps resta là pendant plusieurs jours et l'odeur de la putréfaction gagna la ville. Le Prophète en fut incommodé et apprit de l'Archange Gabriel la cause de cette puanteur en même temps que le remède nécessaire pour assainir la ville. Sur son ordre, les habitants de Médine allumèrent des feux de plantes aromatiques, ce que font depuis lors, chaque année, tous les musulmans. »

Que le thème central de l'explication populaire soit ou non l'inceste, le fait essentiel du solstice d'été est le feu qu'allument les paysans.

Dans l'Ouest algérien, chez les Beni Snus, les jardiniers allument des feux de férule *(ferula communis)* dont les tiges laissent exsuder une résine dite « fasu*kh* » employée par la magie populaire dans des fumigations destinées à écarter les mauvais esprits. La fumée de ces bûchers est destinée à donner plus de vigueur aux arbres et aux plantes du jardin. Parfois aussi, les branches des arbres sont simplement aspergées d'eau dans laquelle a été délayée un peu de la cendre des feux de la « 'ainsara » : des touffes de lauriers-roses et de marrube sont accrochées aux arbres pour en augmenter la fécondité. Les étables sont fumigées ainsi que les bovins, et les troupeaux de moutons ou de chèvres sautent par-dessus les feux : purification magique, aussi procédé rustique d'extermination des parasites.

Les enfants, eux, jouent pendant la journée à s'asperger d'eau avec des seringues de roseau et à se battre dans le lit des rivières.

Dans les montagnes du Tell, de Ténès au Chenoua, les enfants vont dans la forêt le matin du 7 juillet cueillir un peu de toutes les plantes qui y poussent et rapportent à la maison « ras el *gh*aba » — la tête de la forêt.

Le bûcher est préparé dans le jardin pour que sa fumée empêche les figues de tomber prématurément. Le maître de maison allume les feux en prononçant la formule orthodoxe du « bismillah », la maîtresse de maison verse du beurre fondu sur la flamme et saute

la première par-dessus le bûcher suivie par tous les membres de la famille.

Chez les Beni Frah où nous retrouvons les mêmes rites, les paysans disent que la fumée des feux de l'« 'ainsara » semble attirer les nuages et, malgré la sécheresse de la saison, il tombe toujours ce jour-là quelques gouttes de pluie, gage certain de bénédiction pour le reste de l'année.

Les Beni *Gh*omerian observent les mêmes rites, mais précisent qu'il faut allumer quatre feux : sur l'aire à battre nouvellement aménagée, dans le jardin, dans la maison et dans l'étable. Dans toute cette région, les citadins dont les traditions sont encore imprégnées des coutumes paysannes brûlent aussi chez eux les plantes aromatiques que vendent dans les rues des marchands ambulants « pour désinfecter l'air ».

Chez les Beni Hawa, « yelan sara » a lieu le 17 mai julien et non le 24 juin — 30 mai grégorien. C'est le début d'une période de sept jours au cours de laquelle les paysans vont dans les ruches récolter le miel. Là encore les feux sont allumés par l'homme le plus âgé de chaque famille et les jeunes gens se baignent dans la mer voisine, la préférant au lit des oueds. Dans les villes du littoral algérien, les femmes vont aussi en pèlerinage aux sanctuaires bâtis près de la mer : elles s'y baignent et accompagnent leur pieuse visite de jeux de balançoire, appel au vent nécessaire au dépiquage, appel à la fécondité du souffle — erruh.

Ce rite de la balançoire associé aux pèlerinages semble avoir les Indes pour centre de diffusion sinon pour origine. Les prêtres doivent en effet se balancer aux fêtes de la moisson. Le même rite se retrouve au nord-ouest de l'Inde dans le Népal et le Dardistan d'où il semble avoir gagné l'Iran et là s'être trouvé associé

aux pèlerinages aux tombeaux des imam (27). Connu dans l'Antiquité méditerranéenne, il était pratiqué au printemps en Grèce et a survécu sous une forme rituelle accompagnant les fêtes du solstice d'hiver, c'est-à-dire maintenant de Noël, en Calabre et en Espagne, tout particulièrement dans la région de Cadix (27).

En Kabylie, les feux de la « 'ansla » sont l'élément essentiel de rites destinés à aider la fructification des figuiers. Dans la région de Tigzirt-sur-Mer, à Makouda, le chef de famille allume un feu de bois et d'herbes sèches au milieu du verger au pied des figuiers chargés de fruits encore verts. Le matin, les hommes avec leur pioche, les femmes avec leur binette pulvérisent soigneusement la terre au pied de chaque arbre. A la maison, la femme la plus âgée, « tam*gh*art », fait fondre le beurre qui, jusque-là, a été conservé en mottes, l'additionne d'un peu de sel et le coule dans des pots : ce qu'elle n'aurait pu faire au printemps sans risquer de tarir le pis des vaches. Parfois elle se souvient qu'il est prudent de verser un peu de beurre fondu dans le feu allumé comme le font les paysannes de l'Ouest algérien : offrande à l'Invisible des prémices d'une nouvelle nourriture.

En Grande Kabylie, dans la région de Michelet, chez les Aït Hi*sh*em, les femmes vont allumer des feux au milieu des vergers. Si les figuiers sont peu nombreux, ce qui est le cas le plus fréquent, elles les enfument un par un avec des paquets d'herbe verte qu'elles tiennent à bout de bras: la fumée ainsi produite est supposée avoir les mêmes propriétés fécondantes que les colliers de figues mâles utilisés lors de la caprification. Après avoir fumigé l'arbre, la maîtresse de

(27) J. G. Frazer : *Le Dieu qui meurt* pp. 134-241, note B 248-249.

maison prend une poignée de terre qu'elle jette sur les branches en disant :

« aya hnin aya jebbar	— ô chéri ô protecteur
akal-a *kh*eir men dukk- [war »	que cette terre soit meilleure que les figues mâles —

La cendre des feux est déposée au pied de chacun des arbres pour les préserver des parasites et tout particulièrement d'un ver blanc qui s'attaque aux racines.

Dans la vallée de la Soummam, chez les Aït I*dj*er comme en Kabylie Maritime chez les Iflissen Lebhar, après un sacrifice collectif de bœufs, les paysans nettoient les cimetières et les fontaines. Le soir, les enfants allument des feux que tous franchissent en criant des injures à la « mauvaise femme » : « ba'ad 'alik l-'ansara » — loin de toi 'ansara.

Chez les Beni Wu*gh*lis, les paysans allument des feux de chaume — arellāl — au milieu des vergers, les femmes jettent de la terre des champs sur les figuiers en psalmodiant la même formule que les Aït Hi*sh*em et les fillettes franchissent les feux en disant : « a-*gh* tudmen i-'ainsla » — qu'elle nous conserve jusqu'à la prochaine 'ainsla.

A travers toutes ces variantes d'un même rite, il est facile d'en distinguer l'élément fondamental : le feu.

Le 24 juin julien correspond au 23 décembre comme la « 'ainsara » correspond à la Vieille de janvier. L'une arrive à la fin des moissons, l'autre est venue au moment des derniers labours.

Dans toute l'Algérie, le dépiquage des céréales ne peut avoir lieu avant les feux qui correspondaient jadis au solstice d'été. Dans certaines régions, nous l'avons vu, les aires à battre sont purifiées comme les champs, comme la maison, comme les étables. Jusqu'à cette date, le beurre du printemps ne peut être fondu, c'est-

à-dire passé au feu, sans risquer de porter atteinte à la production du lait frais. Pendant le cycle sec, le lait diminue dans le pis des vaches, et après une offrande de beurre au feu de la « 'ainsara », la maîtresse de maison va pouvoir, sans danger magique, faire ses conserves et sa mise en pots.

Les nuits très chaudes d'été commencent le 12 juillet, elles sont au nombre de quarante et portent le nom de « smayin » — les poisons — correspondant aux quarante nuits très froides de l'hiver « lyäli » qui commencent le 11 décembre et que les vieux calendriers arabes appellent « smayim el-bärd » — les poisons du froid (28).

Après les « jours de la Vieille » d'Ennayer, une vie mystérieuse a verdi les champs et les hommes ce soir-là ont mangé à leur faim, plus qu'à leur faim, pour avoir une année abondante.

Les feux de la « 'ainsara », la femme brûlée vive, marquent la fin des moissons et de la vie des champs. La fécondité a quitté la terre comme si les morts avaient abandonné les champs pendant que retentissaient les chants funèbres des moissonneurs, les appels sur l'aire à battre aux anges qui purifient l'âme comme les bœufs séparent le grain de la balle. Les morts reviendront à l'automne appelés par les rites des hommes et le sang répandu des victimes, ils apparaîtront dans les champs verts par la Porte de Janvier pour quitter la terre des hommes, le dernier épi coupé, par la Porte de Feu de la « 'ainsara ».

L' « 'ainsara » et les traditions méditerranéennes

Le feu du solstice d'été est un élément trop connu du folklore d'Europe et de Méditerranée pour qu'il soit

(28) Ibn el Awam : *op. cit.* p. 429.

utile de feuilleter à nouveau le volumineux dossier des descriptions qui en ont été faites. De même, à l'occasion du solstice d'hiver, nous avons volontairement laissé en dehors de notre étude les faits qui ne venaient pas précisément expliquer ou recouper les traditions liées au solstice d'hiver en Algérie.

Différents auteurs arabes comme Ibn el Awam dans son *Kitab el Felahah* disent expressément à propos de l'« 'ainsara » : « C'est le nom donné communément à la Pentecôte, il répond à l'hébreu « 'açeret » qui est aussi le nom talmudique de la Pentecôte. Ici il est donné au 24 juin spécialement et de plus il est dit équivalent de la fête « mihr*dj*an » qui est aussi le nom persan de la fête du soleil au mois de Mihranah (29). » C'est aussi l'opinion d'Ibn Beither (30).

Ce mot emprunté au Talmud, véhiculé jusque dans le Nord de l'Afrique par les *th*olba et les écoles coraniques, mal compris des paysans, est devenue la reine juive brûlée vive au solstice d'été. Reste à trouver le cheminement de ces traditions populaires.

Au jour de l'An copte, — le 13 août — un personnage masqué, déguisé en gouverneur de province, prenait le nom d'Abu Nerûz — le père de la nouvelle année. Sa royauté burlesque durait trois jours au terme desquels il était condamné à être brûlé vif — c'est-à-dire que ses vêtements drapés sur un fagot de bois étaient brûlés. Cette fête dont il serait facile de trouver des équivalents en Europe et en Méditerranée a une antiquité certaine puisque Plutarque l'a décrite dans le *De Iside et Osiride*, disant que jadis il s'agissait bien d'un sacrifice par combustion qui avait lieu

(29) Dozy : *Le Calendrier de Cordoue* p. 65.
Ibn el Awam : *op. cit.* p. 427.

(30) Ibn el Awam : *op. cit.* p. 427.
Ibn Beither : mss f° 352 V°.

dans les jours de la Canicule au lever héliaque de Sirius : début de l'année pour l'ancien calendrier égyptien (31).

Des égyptologues comme Wainwright assurent que le Pharaon était ainsi mis à mort lors d'une sécheresse persistante, et datent cette tradition de la période antérieure à l'occupation et à l'aménagement de la vallée du Nil, lorsque la prospérité des champs dépendait encore essentiellement de la pluie (32).

Mais, dans les traditions populaires algériennes que nous étudions, il s'agit de la mise à mort d'une femme, et d'une femme pécheresse. Hérodote, et Diodore de Sicile dans son commentaire (33), relatent les circonstances au cours desquelles le Pharaon « Phéros » ordonna la mise à mort par le feu des femmes adultères de la ville d'Erithré Bolos (Terre Rouge) : mort qui fut aussi celle de la courtisane Nitocris (34).

De même, dans la Genèse (38,24), Juda condamnant sa belle-fille Tamar qui s'était prostituée dit : « Faites-la sortir et qu'elle soit brûlée », contrairement à un usage plus tardif ou peut-être emprunté à une autre civilisation qui voulait que les femmes adultères soient lapidées.

L'apport copte ne se limite pas à ces traditions dont l'origine se retrouve d'autant mieux qu'elles ont été mieux conservées parce que de moins en moins comprises par les paysans qui en ont fait l'explication mythique de leurs rites : une légende obscure.

(31) G. A. Wainwright : *The Sky religion in Egypt* p. 59.
Plutarque : *De Iside et Osiride* § 73.

(32) G. A. Wainwright : *op. cit.* pp. 50-51.

(33) Herodote : II. 111.

(34) Erman : *The literature of the Ancient Egyptians* pp. 37-38.

Héliodore dans les *Aethiopica* dit qu'autrefois les enfants seuls pouvaient transporter le feu sacré du temple (35), comme en Algérie ils cueillent les plantes destinées à édifier et à alimenter les feux du solstice.

La Grèce ancienne a connu avec la fête des Daedalies une pareille combustion par le feu d'une idole de bois représentant Platæa en souvenir du subterfuge employé par Zeus pour ramener à lui Hera. Cette offrande dans la description qui nous en est donnée par Pausanias (36) est associée à un rite de pluie, comme les feux de l' « 'ainsara » des Beni Frah en Algérie. Mais dans les anciennes traditions égyptiennes rapportées par Wainwright, les feux de l'été sont franchis par des paysans avec des imprécations contre les rebelles de Létopolis, comme ils le sont encore dans les montagnes algériennes en criant des injures adressées à la « mauvaise femme » (37).

Les baignades dans les rivières ou dans la mer comme les jeux d'eau qui accompagnent les feux du solstice ont été décrits par saint Augustin (38), ce qui est une preuve de leur antiquité.

Les feux de l'« 'ainsara » ont été décrits d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord ; leur étude présente bien peu de variantes locales. Il s'agit bien certainement d'une très ancienne tradition méditerranéenne puisque Virgile dans les *Géorgiques* (39) décrit la fumigation des étables telle que la pratiquent les paysans algé-

(35) Heliodore : *Aethiopica* X § 8, 9.

(36) Pausanias : lib. IX *Boeotia* ch. III, 2.

(37) G. A. Wainwright : *op. cit.* p. 55.

(38) Saint Augustin : *Sermones* CXCVI in Migne : *Patrologiae cursus* XXXVIII — XXXIX col. 1021.

(39) Virgile : *Géorgiques* III, 414.

riens et qu'Ovide (40) dans les *Fastes* parle de la purification des troupeaux qui sautent par-dessus des tas enflammés d'herbes, de bois de pin, de laurier et d'olivier.

La légende d' « 'ainsara » ou plutôt cette « aitia », ce mythe explicatif, semble venir des coptes comme le montrent de nombreux éléments, et avoir été apportée, comme le calendrier « romain », par l'Islam populaire, un Islam chargé de traditions méditerranéennes qui en ont à l'origine facilité la diffusion la compréhension et l'adoption par les paysans du Nord de l'Afrique.

Le calendrier musulman

Il n'est pas inutile de souligner une fois de plus le fait que le calendrier musulman a été apporté en Afrique du Nord par les musulmans et non par l'Islam, par des hommes de provenances, de croyances et de coutumes diverses, et non par une religion faite comme les autres de préceptes et de dogmes. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de voir ce calendrier chargé de rites populaires et de croyances que respectaient les nomades du Proche Orient avant d'être convertis à l'Islam. Bien certainement, les conquérants affamés marchant vers des terres promises ont dû souvent s'étonner d'être si proches de leurs vaincus besogneux.

Le calendrier musulman comprend douze mois lunaires dans le cadre d'une année lunaire. C'est essentiellement un calendrier religieux, un « tarif » de rites et de prescriptions qui ne pouvait être que d'une faible utilité immédiate pour des paysans, sédentaires ou nomades, accoutumés aux cycles réguliers des champs et des troupeaux.

(40) Ovide : *Fastes* IV 735-742.

A l'heure actuelle, les noms des mois qui composent l'année musulmane ne sont pas mieux connus dans les campagnes que les noms des mois du calendrier julien. En général, ce sont les mêmes hommes qui peuvent réciter d'un bout à l'autre sans se tromper les deux calendriers : des lettrés formés dans les zawya ou les écoles coraniques ayant puisé leurs connaissances dans les mêmes dictons tirés des mêmes traités d'astronomie populaire et des mêmes almanachs.

Les paysans ne connaissent le calendrier musulman que par les fêtes religieuses qu'ils respectent scrupuleusement, aussi donnent-ils aux mois le nom de ces fêtes, ne connaissant que rarement une autre appellation.

Voici un calendrier connu des paysans de Kabylie dans la région de Fort-National :

aggur n-t'a*sh*urt	le mois de l'Achoura
aggur *gh*er t'a*sh*urt d-el-[mulud	le mois entre l'Achoura et [le Mouloud
aggur el-mulud	le mois du Mouloud
aggur *sh*'a el-mulud	le mois après le Mouloud
aggur waissan	
aggur erbid	le mois du fils utérin [(d'une veuve remariée)
aggur erbeg	le mois lié
aggur n-s*ha*'aban	le mois de Chaaban
aggur n-ram*dh*an	le mois du Ramadan con-[sacré au jeûne rituel)
aggur *gh*er la'yudet	le mois entre les fêtes
aggur bu tejbihin	le mois des troupeaux (que l'on conduit sur les [marchés)
aggur l'id tamoqqrant	le mois de la Grande Fête

Il ne s'agit pas là d'un cas extrême mais d'un exemple de connaissance moyenne du calendrier musulman

dont les mois ne sont connus des paysans que lorsqu'ils ont pour repère une fête de l'Islam orthodoxe. L'exemple donné plus haut montre assez l'imprécision qui existe pour les autres mois. Sha'aban renferme une fête particulière « qsem lerzaq » dont les paysans de Kabylie partagent l'observance avec les musulmans shi'ites.

Ainsi nous pouvons dire que l'Islam a fourni aux paysans algériens le cadre stable dans lequel se sont intégrées harmonieusement les traditions populaires que l'Algérie partage avec le reste de la Méditerranée ; ce fait de syncrétisme se retrouve dans d'autres régions de la Méditerranée qui, ont été christianisées tout en gardant cependant les mêmes rites saisonniers, les mêmes fêtes.

En Algérie comme ailleurs tout se passe comme si les traditions populaires avaient fourni à la religion révélée l'indispensable accord de la masse paysanne en traduisant avec les vieux symboles le message nouveau.

Le calendrier religieux populaire tel qu'il est observé en Algérie nous permet de distinguer les périodes cardinales de l'Islam campagnard :

« ta'a*sh*urt » ou « 'a*sh*ura » début de l'année religieuse
« mulud » nativité du Prophète
« *sh*a'aban » dont nous avons vu la caractère particulier
« ram*dh*an » jeûne de l'Islam orthodoxe dont l'observance est généralement demeurée stricte avec les rites qui l'entourent et la fête qui le termine, l'id esse*gh*ir ou 'id tawezzyant
« 'a'id tamoqqrant » ou « 'a'id el kebir », la Grande Fête qui commémore le sacrifice d'Abraham et qui a recueilli toutes les traditions méditerranéennes de l'agneau pascal.

Déjà chargés de rites et de croyances venus du Proche Orient, ces moments importants de l'année lu-

naire ont attiré à eux bien des éléments des fêtes et des moments critiques de l'année solaire telle qu'elle était observée par les sédentaires du Nord de l'Afrique.

En étudiant ce nouveau comput du temps, nous allons retrouver çà et là les gestes simples des paysans que nous connaissons pour les avoir vus dans le cycle de l'année solaire, gestes ou rites baignés du même esprit méditerranéen qui associent aux hommes la présence familière des morts et des protecteurs invisibles avec des symboles puisés dans la vie des champs.

L-'ashura

L-'a*sh*ura est la première fête de l'année lunaire musulmane, aussi comporte-t-elle des éléments empruntés à l'Ennayer et au début de l'année solaire. Dans les campagnes, elle est considérée comme une fête de recueillement familial pleine de rites de deuil et, dans les villes, elle est devenue une Toussaint consacrée à la visite des vivants aux morts, aussi une fête des enfants qui, plus que les adultes, sont proches des morts.

Il existe sur l-'a*sh*ura de nombreuses traditions populaires qui, véhiculées indifféremment par les *th*olba et l'enseignement coranique ne peuvent donner lieu à aucune répartition précise.

Le mot -'a*sh*ura avec sa forme kabyle « ta'a*sh*urt » et la forme employée dans le Zakkar et l'Ouarsenis « l-'awa*sh*er » viendrait d'une racine « 'A *SH* R » — dix. En effet, cette fête a lieu le dixième jour du mois de Moharram et marque le paiement de la dîme ou « 'a*sh*ur » que doivent tous les musulmans à Dieu, aux œuvres religieuses et aux pauvres. Une tradition populaire veut aussi que ce jour-là Dieu ait accordé sa miséricorde aux Dix Prophètes qui se sont succédé depuis Adam.

Dans les pays shi'ites, le 10 de Moharram commémore d'autres faits : c'est en effet l'anniversaire de la bataille de Kerbala en l'an 60 de l'Hégire (680 de notre ère) au cours de laquelle tomba Sidna l-Hosain fils de Sidna 'ali abu *th*aleb et petit-fils du Prophète. La veille commémore le jeûne des ascètes shi'ites et le jour de l-'a*sh*ura est un jour de deuil pour la *sh*i'a (41).

Ce dernier élément est de très loin celui qui contribue le plus à donner à cette fête dans les populations rurales d'Algérie un caractère de gravité inchangé depuis les Fatimides.

Pendant tout le mois de Moharram, les paysans s'abstiennent de toutes réjouissances familiales telles que circoncision et mariage. Les enfants nés ce jour-là sont réputés difficiles et nerveux, les fillettes ne présentent pas les signes habituels de la virginité, aussi leur naissance est-elle déclarée avec plus d'exactitude qu'à l'accoutumée car, plus tard, cette particularité doit être confiée à la mère du futur mari, avant la nuit de noces.

La fête à proprement parler dure trois jours marqués surtout par des interdits de deuil : interdits sexuels, interdits des travaux domestiques, tissage, mouture du grain, lessive et balayage des ordures, interdits sur la personne prescrivant les fards et la teinture au henné. Seuls sont licites les préparatifs de la fête. Qui ne respecte pas ces interdits sera atteint pour le reste de sa vie de tremblements nerveux.

Dans toute l'Algérie, les paysans sacrifient à la limite de leurs moyens chèvres ou volailles. Le jour de l'incidence de la fête les femmes vont visiter les sanctuaires et les tombes de leurs parents. Elles partagent au cimetière, surtout dans l'Ouest algérien, un repas de galette et de figues sèches dont les restes sont laissés sur les tombes en offrande à l'Invisible et à ses messagers.

(41) Dwight M. Donaldson : *The Shi'ite Religion* p. 341.

En Grande Kabylie les petits garçons passent dans les rues du village un long bâton à la main accompagnant d'une complainte leur quête comminatoire :

« yemma yemma *sh*ä'*sh*ur — ô mère ô mère Achoura
fk-iyi *sh*wät aheddur... » donne-moi quelques crê-
[pes... —

le reste varie d'une région à l'autre mais renferme toujours des promesses de progéniture mâle et de prospérité en échange de l'indispensable offrande alimentaire.

Il est intéressant de noter au passage ce long bâton que portent les enfants, qui se retrouve au Maroc dans les quêtes comminatoires de l'Ennayer et qui, chez les grecs de l'Antiquité comme chez les coptes, était l'insigne des hérauts chargés d'annoncer les jours de fête et de sacrifices dans la Cité, ainsi que les interdits qui les accompagnaient.

En Kabylie, les enfants, après avoir fait le tour du village, se rassemblent à la « *dj*ema'a » pour partager ce qu'ils ont ramassé : de la viande, des œufs ou des crêpes. Chez les At-Yenni les œufs sont plus particulièrement donnés par les femmes désireuses d'avoir des enfants.

Cette journée est jeûnée par les gens pieux car, dit un proverbe, « le jeûne de ce seul jour vaut cent ans de prières ».

Un dîner réunit tous les membres de la famille dont le menu rappelle singulièrement celui d'Ennayer : des fruits secs dans l'Ouest algérien, des légumes verts, des fèves ou, à défaut, des cardes fraîches « ta*gh*ddiut » en Grande Kabylie. Un détail particularise ce repas : la consommation de la viande séchée du mouton égorgé pour la Grande Fête et, plus particulièrement, l'arrière-train « le*kh*lia » dans l'Ouest algérien, « tajhanit » en Kabylie. D'une façon générale ces trois jours sont con-

sacrés aux Invisibles et aux morts. En Kabylie, les femmes se rendent sur les tombes et dans les sanctuaires sans fard sur les yeux ni sur les lèvres. Dans l'Ouest algérien, dans le Zakkar et l'Ouarsenis, le sang des victimes égorgées ce jour-là est laissé répandu à terre : le lendemain il a disparu car les âmes errantes et les Invisibles l'ont bu.

Le soir du troisième jour, c'est la levée des interdits; autrefois en Kabylie, les jeunes gens jouaient à la « kurra » près des sanctuaires ou à une sorte de lutte proche de la savate « aqdaimi ».

Chez les Beni Hawa de la région de Ténès, l-'a*sh*ura est précédée d'une « süiqa » ou marché de la viande. Les « jnun » ou forces invisibles maléfiques libérées ce jour-là comme au soir d'Ennayer viennent y côtoyer les vivants : les yeux verticaux dans une face rouge, la voix rauque et sifflante, fuyant le sel et les instruments de fer, ils achètent sans marchander d'énormes quantités de viande. Les enfants, dans le lit des rivières, coupent des branches de laurier-rose que le maître de maison trempera dans le sang des victimes égorgées pour les suspendre entre l'étable et la pièce d'habitation. Pilées et prises en fumigation, ces branches guériront toutes les fièvres.

Là plus qu'ailleurs la confusion est marquée entre Ennayer et 'a*sh*ura. Ennayer, disent les Beni Hawa, est un jour de deuil pour les musulmans qui ont été vaincus par les païens. Partout ailleurs en Afrique du Nord et surtout en Algérie, où le souvenir des Fatimides est resté vivace, l-'a*sh*ura est le jour de deuil par excellence : le jour de la mort de Sidna l-Hosain, l'Imam Impeccable, jour consacré aux visites des tombes, au jeûne et au recueillement.

Au Maroc, Westermarck a remarqué que, ce jour-là, les interdits de deuil étaient plus strictement respectés chez les *Sh*orfa — les membres de la caste sacrée qui

revendique la descendance des Alides (42). Chez les Igliwa et à Aglu, ils vont jusqu'à s'abstenir de se raser pendant tout ou partie du mois de Moharram.

En Tunisie, au Kef, les mêmes interdits de deuil étaient naguère respectés (43).

Il est possible que la mort des Alides à la bataille de Kerbala ait recouvert en Afrique du Nord d'anciens rites paysans ; en effet, au Maroc, les Uläd Bu' aziz pleurent Baba 'a*sh*ur, un personnage mythique qui tire son nom de la fête musulmane et son origine sans doute d'un passé plus lointain (44).

Partout en Afrique du Nord, des mascarades avaient lieu ce jour-là, souvent comme chez les Beni Snus en Algérie, répétition des mascarades de l'Ennayer.

A Fès et à Tanger, un serpent monstrueux et un vieil homme en étaient les personnages essentiels, en Tunisie et en Algérie, jusqu'en 1920 environ, le vieil homme ou « le vieillard à la barbe grise » gardait le premier plan. Bien des explications ont été données de ces personnages, elles ont le tort, à mon avis, de ne pas tenir compte de l'interprétation fournie par les acteurs et le public qui y participait directement.

Les rites de deuil entourant ces masques ne sont pas des manifestations de tristesse mais constituent le rituel qu'il faut observer pour s'adresser aux morts ou lorsque les morts sont en visite sur la terre. Les paysans d'Algérie avaient coutume de harceler les masques de l-'a*sh*ura de plaisanteries obscènes et d'injures : attitude

(42) WESTERMARCK : *Ritual and belief in Morocco* t. II p. 77.

(43) MONCHICOURT : *Les rites de l'Achoura* in Revue Tunisienne XVII p. 286, Tunis 1910.

(44) WESTERMARCK : *op. cit.* t. II p. 79.
DOUTTÉ : *Magie et religion en AFN* p. 499.

rituelle elle aussi puisqu'elle s'adressait à l'Ancêtre, venu sur terre pour apporter la fécondité.

Ainsi, nous le voyons, l-'a*sh*ura est devenue comme Ennayer un moment critique de l'année tout au moins dans l'esprit des paysans du Maghreb, avec le même jeûne suivi de la même bombance et les mêmes masques représentent les morts venus sur terre à la faveur du désordre cosmique à la charnière des deux cycles et porteurs de leur inépuisable fécondité.

Ailleurs, en Méditerranée chrétienne, les mêmes rites paysans nés de la même pensée, de la même conception du monde, ont entouré la période critique du début du printemps avec aussi les interdits alimentaires du Carême et l'apparition des mêmes masques entourés de la même gaieté obscène, symboles identiques des morts et de leur fécondité.

Le Mulud

Trois mois et dix jours séparent l-'a*sh*ura du Mulud l'anniversaire de la naissance du Prophète Mohammed.

Cette fête est devenue chez tous les paysans de l'Afrique du Nord une fête de l'enfantement, c'est-à-dire de la fécondité donnée par les morts, une fête des lampes dans la flamme desquelles viennent se manifester les âmes des morts, faute de pouvoir dire, parce que les paysans ne l'expriment pas, une fête de l'incarnation.

A Blida, près d'Alger, une corporation particulière d'artisans, les ciriers, a gardé l'usage de fabriquer de véritables édifices de cire multicolore, délicates pièces montées plutôt que cierges, qui étaient gardées dans chaque famille jusqu'au Mulud suivant en gage de naissances mâles à venir. Dans les sanctuaires des campagnes, les femmes allument les lampes rituelles de terre.

Par son essence même, la fête du Mulud a attiré et gardé bien des vieux rites paysans relatifs au printemps aux épis verts et à la protection des enfants.

En Grande Kabylie, dès l'aube, les femmes préparent une sorte de bouillie de blé appelée « tahrirt » analogue à celle qui est préparée le premier jour du printemps, et ne manquent pas d'en offrir aux jeunes accouchées, tout particulièrement aux jeunes accouchées pauvres s'il s'en trouve dans le village. Ce geste et ce plat rappellent la première nourriture préparée par Lalla Fa*dh*ma Waliyet Ennebi — la nourrice du Prophète — qu'il ne faut pas confondre avec la fille du Prophète Lalla Fa*dh*ma. C'est elle en effet qui prépara cette bouillie pour son nourrisson et lui en donna un peu le jour de sa naissance.

En Kabylie, nous l'avons vu, printemps se dit « tafsut » qui désigne la saison de la formation des épis : un mot de la même racine, « tafsa », signifie « femme enceinte », ce qui illustre le passage logique dans la pensée populaire de certains rites du printemps aux rites de protection de l'enfance et leur passage à l'enfance exemplaire du Prophète, à sa Nativité.

Les génies gardiens protecteurs de la maison ne sont pas oubliés ; dès l'aube du Mulud, la maîtresse de maison prend dans sa main gauche une lampe de terre allumée — celle-là même que les femmes déposent sur les tombeaux des saints — et va visiter les objets domestiques en commençant par le foyer et finissant au seuil, passant par le métier à tisser et les jarres à conserver le grain, décrivant de droite à gauche une spirale qu'elle accompagne d'un refrain murmuré :

« a ferhi, a ferhi qalbi — réjouis-toi réjouis-toi [mon cœur
ass-a t-tame*gh*ra en-nnebi aujourd'hui c'est la fête du [Prophète

ferhent lemluk degg-genni les anges se réjouissent au
erni*gh* ula-d-enkkini» [ciel et moi aussi —

En passant devant les objets familiers, les cruches à porter l'eau, les jarres à conserver le grain, les marmites et les plats, elle ajoute :

« lhila ye*ch*ch*h*uren anfa-s di-dumma a rrebbi
lhila w-ur-n-e*ch*ch*h*ur e*ch*ch*h*ar-i-id a rrebbi »
— l'objet qui est plein conserve-le ainsi ô Dieu
l'objet qui n'est pas plein, remplis-le ô Dieu —

Ensuite elle pousse les « illiliwen » — les cris de joie modulés — comme le font les femmes pour annoncer au village la naissance d'un garçon ; les hommes tirent des coups de fusil comme ils le font aussi dans les mêmes circonstances et les enfants parcourent les rues en faisant partir des pétards « timuharaqiyin ».

Dans la vallée de la Soummam chez les Beni Wu*gh*lis, cris de joie et coups de feu éclatent à l'aube, heure considérée comme celle de la naissance du Prophète. Les enfants jettent des pétards et parcourent les rues en tenant à la main de minces bougies de couleur allumées. Ces diverses coutumes s'observaient naguère jusqu'en 1954 dans toutes les grandes villes d'Algérie. Ils chantent une longue complainte dont je ne puis ici donner le texte faute d'un système de transcription commode, mais qui est probablement ancienne comme l'atteste le mot « illul » qui désigne la naissance d'un mois lunaire. Ce mot est incompris actuellement par les Beni Wu*gh*lis mais a été signalé dans de nombreux parlers marocains (45). Le refrain : « ditarru ditarru » est aujourd'hui considéré comme intraduisible par les paysans ; peut-être faut-il y voir une déformation d'un

(45) Laoust : *op. cit.* p. 185 n. 4.

cri rituel : « t-ttarew t-ttarew » — elle a enfanté, elle a enfanté.

Dans l'Ouest algérien les mêmes pratiques se retrouvent : visite des sanctuaires par les femmes en tenue de fête et fardées, et par les enfants en habits neufs s'il se peut, les mains et les pieds rougis de henné. Chez les Beni Hawa, le septième jour après la fête du Mulud, chaque famille égorge une ou plusieurs volailles comme c'est l'usage sept jours après une naissance. Mais là encore nous retrouvons la nuit de la fête les lampes allumées qui font des sanctuaires isolés dans la montagne les signes visibles de la présence des saints protecteurs et des génies gardiens, de ceux qui n'ont pas encore éveillé le regard d'un nouveau-né.

Lmihradj, la quinzième nuit de Sha'aban et le Partage du Destin

Dans l'état actuel de cette étude, l'observance de cette fête semble particulière à l'ensemble de la Kabylie et aux Beni Hawa sans qu'il me soit possible de dire si des rites et des coutumes analogues se retrouvent ou non dans d'autres régions d'Algérie.

Le premier jour de *Sha*'aban ou, suivant certains musulmans, le dernier jour du mois de R*dj*äb qui le précède est marqué par l'anniversaire du « mihra*dj* », l'ascension du Prophète qui fut ravi au ciel une nuit et revint sur terre avant l'aube, selon ce qui est dit dans le Coran (XVII. 1) (46).

Mais c'est la quinzième nuit du mois de *Sha*'aban qui est entourée de rites particuliers, chez les Beni

(46) E. Blachet : *Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran* R. H. R. t. 40 20e année, Paris, 1899 p. 222.

Hawa et en Grande Kabylie, surtout dans les villages maraboutiques.

Il s'agit de croyances et de pratiques relevant strictement de l'Islam shi'ite. En effet, selon cette conception de l'Islam, la quinzième nuit de *Sha*'aban doit marquer la naissance du Mahdi, ou de l'Imam Caché. En Iran, la nuit qui précède est appelée « *sha*-i-barat » — la nuit du destin. Cette nuit, sont inscrits les noms de ceux que l'Ange de la Mort viendra chercher sur terre et aussi les miséricordes accordées par Dieu aux vivants et aux morts. Toutes ces choses secrètes sont révélées par Dieu au Mahdi, né ou encore à naître cette nuit-là. Pendant deux jours, les esprits des morts viennent sur terre et peuvent recevoir les prières des vivants qu'ils transmettent à Dieu. En Iran, les gens pieux passent ces nuits saintes près des tombeaux ou récitent le Coran dans les sanctuaires des Imam après y avoir allumé des lampes (47).

Dans de nombreux villages maraboutiques de Grande Kabylie se déroulent les sacrifices collectifs dits « uzi'a » et la quinzième nuit de *Sha*'aban porte le nom de «qsem lerzaq » — le Partage du Destin. « Lerzaq » étant pris ici dans le sens de fortune, chance ou hasard. Chaque famille dépose un plat de couscous près du tombeau de l'ancêtre ou du saint protecteur et l'offre aux pauvres, messagers de l'Invisible qui, déjà, s'y sont rassemblés. Des victimes sont égorgées aux frais du village en nombre souvent considérable. En 1952, le village de Tifrit n-ait el Ha*dj*, chez les At Fliq dans la région d'Azazga, égorgea ainsi vingt moutons. Les paysans de Kabylie Maritime font « swiga », c'est-à-dire qu'ils achètent de la viande au marché qui se tient au jour le plus proche de l'incidence de la fête pour le repas rituel du soir.

(47) B. Donaldson : *The wild rue* p. 125.

Dans cette nuit privilégiée, disent les paysans kabyles, les anges inscrivent sur leurs tablettes le destin de chaque homme et la date de la mort de ceux que Dieu se propose de rappeler à lui pendant l'année.

En Grande Kabylie, chaque famille égorge une volaille qui est servie au repas du soir avec un couscous accompagné de légumes verts et chacun prend garde de ne pas laisser tomber sa cuillère en mangeant car c'est un présage de mort. Après le repas les femmes vont au sommet de la colline voisine et crient à pleins poumons :

« a qsem lerzaq	— ô partage de la For- [tune
qsem-a*gh* ay-nyelhan	donne-nous ce qui est bon [(pour partage)
rezq-a*gh* d-fkiyi ayla-u. »	enrichis-nous et donne- [moi... —

Accompagnant chaque appel d'un vœu particulier. Ensuite elles vont mettre sur le toit leur longue ceinture de laine tressée tandis que les jeunes filles y déposent leur foulard de tête et les garçons leur calotte de laine. Au matin chacun va reprendre son bien et note comme des présages les signes qui l'entourent. Si un papillon s'est posé, c'est signe de bonheur : naissance d'un garçon pour la femme ou mariage pour la jeune fille car, nous l'avons vu, le papillon est le symbole de l'âme libérée et errante ; le présage sera moins heureux si c'est une fourmi ou une abeille : annonce de la naissance d'une fille par exemple pour une femme enceinte.

Les gens pieux, les femmes qui ont un vœu ardent à formuler vont passer la nuit près du tombeau d'un saint vénéré, protecteur de la région. Les songes obtenus pendant le sommeil, les signes recueillis au matin

auront là encore une signification toute particulière.

Les Beni Hawa observent six journées de jeûne : trois jours avant et deux jours après le 15 de *Sh*a'aban, ne prenant de repas que le soir.

Chez les Beni Snus, le même jeûne est observé mais chaque repas du soir donne lieu à toute une suite de plats de circonstance. La veille de la fête, la maîtresse de maison prépare de la galette et une sorte de gâteau cuit dans un plat de terre, fait avec de la semoule, que la maîtresse de maison sert avec de l'huile et du sucre.

Le repas du soir de la fête comprend sept plats qui sont comme le résumé du cycle alimentaire de l'année, depuis le « berkukes », le couscous à gros grains de l'automne, jusqu'aux diverses pâtes feuilletées frites de l'été en passant par les laitages et les légumes verts du printemps.

Là encore nous retrouvons une fête de l'Islam shi'ite qui marque le début d'un cycle et a pu ainsi attirer à elle des rites paysans que nous avons trouvé ailleurs associés à l'Ennayer, à l-'a*sh*ura ou au début du printemps : sacrifice de volailles, dépôt de gages sur le toit et examen des signes qui sont venus apporter la réponse de l'Invisible, légumes verts au repas du soir et départ des femmes à la rencontre de la Nuit du Destin comme elles sont allées le jour à la rencontre du Printemps.

Ces traditions populaires, signes irréfutables de l'influence shi'ite en Algérie, méritent que les historiens reconsidèrent l'histoire de l'Islam dans le Nord de l'Afrique, abandonnant les textes pour écouter la voix des paysans.

Le jeûne de Ramdhan

Le mois de Ram*dh*an est le mois sacré par excellence des paysans de Maghreb. C'est le mois du jeûne

obligatoire de l'Islam qui est, en Afrique du Nord, la pratique orthodoxe la plus populaire et la mieux observée.

A la fin du mois de *Sh*a'aban a lieu une fête qui, parfois, comme en Grande Kabylie, se confond avec « qsem lerzaq ». Dans toutes les autres régions d'Algérie, au soir du dernier jour de *Sh*a'aban, chaque famille s'assemble si elle le peut autour d'un repas copieux en vue des jours de jeûne à venir. Ceux qui le peuvent font des provisions pour les repas nocturnes et les femmes lavent le linge « pour que Ram*dh*an les trouve propres ».

Dans les campagnes, les assemblées de villages ou de fractions sont averties du début du mois par des feux que chaque village répète et qui illuminent chaque crête, chaque sommet, transmettant aux paysans le signal de la zawya la plus proche ou du village maraboutique voisin. L'Islam des campagnes ne se fie ni aux journaux, ni à la T.S.F., ni aux calendriers et veut que l'imperceptible croissant du premier jour de la lune soit vu par des hommes réputés pour leur piété. Dès ce moment, dans les villages de Kabylie, le crieur public « aberrah » annonce la nouvelle à travers les ruelles du village :

« azekka d-ram*dh*an a-t-[trebhem »	— demain c'est le Rama-[dan, qu'il vous profite —

Pendant tout le mois, aucun être humain à partir d'une douzaine d'années ne pourra manger du lever au coucher du soleil ou, plus exactement, du moment où l'on peut distinguer un fil blanc d'un fil noir jusqu'au moment où cela est impossible. Si l'Islam orthodoxe des villes connaît à cette règle des exceptions, la foi rigide des paysans les rejette.

Le premier repas est donc pris à la fin du crépuscule, le second repas a lieu vers minuit et porte le nom de « ashur », du mot arabe servant à désigner le dernier tiers de la nuit. Avant de dormir, chacun se lave la bouche avec de l'eau pure pour qu'il ne reste aucune particule alimentaire dont l'absorption provoquerait la rupture du jeûne, aussi, pour éviter la soif durant la journée. En se souhaitant le bonsoir, on ajoute :

« tamtunt di t'abbad-en-[ne*gh*	— la galette levée dans no-[tre ventre
la'insar bwaman degg [mawn-enne*gh* »	une source d'eau dans no-[tre bouche —

Les garçons jeûnent dès leur cinconcision, les fillettes en général à partir de dix ans. Les enfants n'effectuent pas du premier coup le mois de jeûne tout entier, mais s'entraînent progressivement, quelques jours chaque année pendant deux ou trois ans avant de jeûner comme les adultes.

Lorsque pour la première fois un garçon ou une fillette va observer le jeûne du Ramdhan, la mère prépare une galette avec de la semoule et des œufs que l'enfant mangera le soir, à la rupture de ce premier jour de jeûne, sur le toit de la maison, afin d'être vu par tout le village. A la fin du premier mois de jeûne de l'enfant — surtout d'un garçon — la mère prépare des pains analogues à ceux qui accompagnent les rites de printemps dans certaines régions d'Algérie et fait cuire quarante œufs qu'elle envoie aux sœurs aînées de l'enfant, mariées dans d'autres villages, et aux voisins.

Les paysans de Grande Kabylie divisent le mois de Ramdhan en trois décans :

« ta 'a*sh*ret i'udiwen »	— le décan des chevaux,
« ta'a*sh*ret iserdiyen »	— le décan des mulets,
« ta'a*sh*ret ge*gh*yal »	— le décan des ânes.

Les dix premiers jours du jeûne passent comme des chevaux au galop, les dix suivants vont moins vite et les dix derniers se traînent comme des ânes chargés.

Dans les villages de la région de Fort-National, des « ideballen », ou musiciens ambulants, passent dans les rues jouant de la flûte et du tambour et chantent devant chaque porte :

« llin tabburt	— ouvre la porte
awi-n tametunt »	et donne-nous du pain —

Cette quête comminatoire organisée parfois par les adolescents du village annonce l'heure du dernier repas de la nuit tout au long de ce mois de jeûne.

La quinzième nuit du mois de Ramdhan est une fête des *th*olba, des élèves des écoles coraniques et des zawya. Chez les Beni Hawa, cette nuit est dite « lilt es-swiqa » — la nuit du marché — parce que les paysans mangent de la viande au repas du soir de cette mi-Carême, qui doit être plus abondant que les autres. Les enfants vont de maison en maison quêter des œufs et de la viande qu'ils partagent avec leurs maîtres d'école coranique.

En Grande Kabylie, les *th*olba vont dans les villages voisins de leur école, chantant de pieuses rengaines qui ne varient que par l'invocation finale à un saint chaque fois différent. Ils présentent devant chaque maison les planchettes qui leur servent d'ardoises ornées de versets du Coran habilement calligraphiés et rehaussés d'arabesques. Dans certains villages cette quête porte le nom de « tzwiqt » — le dessin — elle peut avoir lieu la vingtième nuit du mois de Ramdhan.

Les vingt et unième, les vingt-sixième et vingt-septième jours de ce mois sont consacrés à la visite des cimetières et aux pèlerinages aux tombeaux des saints. La vingt-septième nuit a une importance toute particulière

en Algérie ; elle est considérée par les citadins des grandes villes, par les paysans du Zakkar et de l'Ouest algérien comme « lilt l-qadri » — la nuit du destin — et constitue le doublet citadin de « qsem lerzaq ». Il est vrai que cette croyance s'appuie sur des versets du Coran (Coran XCVII et XLIV, 2-3).

En Kabylie, c'est une nuit plus particulièrement consacrée aux morts et aux saints. Les femmes, surtout les plus âgées, vont passer la journée dans les sanctuaires et y attendent la nuit. Les plus jeunes s'installent sur le pas de leur porte ou se font des visites, elles mettent leurs meilleurs vêtements mais ne se fardent pas. La plupart des villages font des sacrifices collectifs de bœufs et les Assemblées consacrent à l'achat des victimes l'argent d'une caisse spéciale alimentée par les chefs de famille à chaque événement heureux, naissance et circoncision : cette caisse est dite « elfurruh » d'une racine « F R H », heureux.

Dans toute l'Algérie, les gens pieux observent plus scrupuleusement encore leurs obligations religieuses et passent la journée à lire le Coran. Les gens moins instruits ne sortent pas de chez eux car les génies emprisonnés par Dieu la quinzième nuit de *Sh*a'aban sont délivrés la vingt-septième nuit de Ram*dh*an. Dans le Zakkar et dans l'Ouarsenis, on met aux enfants un peu de goudron sur le gros orteil pour écarter les mauvais génies.

Les traditions populaires disent que ceux qui ont le cœur pur verront dans la nuit le ciel s'ouvrir et pourront à ce moment formuler des vœux qui seront sûrement exaucés.

Le mois de Ramdhan est donc un résumé de l'année, comme l'année il s'ouvre par deux portes sur le monde invisible, l'une par où les âmes des morts quittent la terre et l'autre par où elles reviennent dans la cité des hommes.

La Petite Fête « 'id essghir » ou « 'id tamezzyant »

La fête qui clôt le jeûne du Ramdhan est l'une des plus populaires de l'Islam maghrébin. Dans toutes les régions étudiées, le fait essentiel est l'offrande faite aux pauvres au nom des vivants et des morts, offrande faite en céréales. Sans doute, dans l'année solaire, cette coutume trouvait sa place dans les moissons, lorsqu'est prélevée la part de Dieu, avant que le grain ne soit enfermé dans les jarres et les greniers souterrains. Chez les Beni 'ammer de la vallée de la Soummam, les pauvres reçoivent leur part sur l'aire à battre indifféremment à la fin des moissons, pour l-'a*sh*ura ou le dernier jour du mois de Ramdhan. La mesure de céréales qui leur est donnée porte le nom de « lfe*th*ra ». Le souvenir de la fin des moissons persiste dans un dicton des At-Yenni : « la « fe*th*ra » est la Porte de l'Année ».

Dans toute l'Algérie, il est louable de manger la nuit qui précède la fête comme si le jeûne devait se poursuivre le lendemain. La dernière nuit, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, des feux s'allument et se répondent de crête en crête annonçant la fin du jeûne.

En Grande Kabylie, le jour même de la fête, avant le lever du soleil, les femmes vont sur les tombes dans les cimetières pour offrir aux mendiants venus nombreux du café noir et des beignets. Dans toutes les campagnes, la femme la plus âgée de la maison distribue « lfe*th*ra », l'aumône faite aux pauvres au nom des vivants et des morts. Dans l'Ouest algérien, cette offrande est mesurée à la main, en jointées, d'orge et de blé mélangés, à raison de quatre à chacun des membres de la famille qui, ensuite, les distribuent en aumônes. En Kabylie il existe une mesure spéciale dite « mudd ennebî » — la mesure de Dieu — d'une contenance d'un quart de

décalitre environ. Généralement, c'est un récipient en bois d'olivier ou de frêne que possède dans le village une famille déterminée, souvent la famille de l'ancêtre fondateur, celle qui est chargée de l'ouverture des labours. Dans les villes, ces mesures sont en cuivre, ornées de versets du Coran ciselés ; autrefois, avant d'être vendues comme cache-pots chez les antiquaires, elles servaient à mesurer la part des pauvres à la fin du jeûne du Ramdhan.

Cette part est en Kabylie d'une mesure pour chacun des membres de la famille qui ont suivi le jeûne. La vieille maîtresse de maison verse chaque part une à une dans un sac en prononçant des souhaits : pour un homme elle dit par exemple : « que Dieu prolonge sa vie, que cette offrande soit agréée par Dieu pour son jeûne » ; pour une femme : « que Dieu l'embellisse, lui ôte son mauvais caractère et tienne compte de cette offrande ». Une mesure est ensuite versée pour les enfants qui ne peuvent encore jeûner : « pour la longueur de leur vie, jusqu'à ce qu'ils jeûnent ». Elle mesure ensuite une part ou deux pour les morts afin que l'offrande faite en leur nom ajoute à leurs mérites. En puisant le grain dans les « ikufan », elle récite les noms de tous ceux dont elle se souvient, ses compagnons de jeunesse, ses parents, les petits-enfants morts au printemps les yeux creux et le ventre ballonné de baies sauvages et de famine, tous ceux qui l'ont précédée dans le cimetière du village et dont les stèles veillent sur les champs cultivés ; elle dit alors : « a-sen-t yewzen rebbi » — que Dieu leur pèse (cette offrande).

Toute la maisonnée rassemblée répond à la vieille femme lorsqu'elle verse une part en son nom : « que ta vie soit prolongée et que tu puisses ainsi mesurer tous les ans notre offrande ».

Puis la vieille femme met de côté la part du Prophète qui a été mesurée la première au nom du plus vieil

homme de la maison, elle est donnée au maître de l'école coranique, au *sheikh* de la zawya voisine, ou à défaut, au chef du village. La part mesurée au nom des enfants en bas âge est donnée à la « qibla » qui a coupé leur cordon ombilical.

Répartie à l'aube, la « fe*th*ra » est distribuée tout au long de la journée aux pauvres qui se présentent devant le seuil de la maison : d'abord les pauvres du village connus de la famille, puis les passants, les inconnus, les messagers de l'Invisible. Dans l'Ouest algérien, chaque mendiant reçoit de plus une « çadaqa » — une offrande — de pain, de figues sèches ou de dattes : offrande funéraire analogue à celle que les femmes de Grande Kabylie distribuent à l'aube sur les tombes.

Le soir, il ne doit pas rester un seul grain de la part due aux pauvres par les vivants et les morts.

Les femmes en deuil ou celles qui n'ont pas d'enfants reçoivent une « fe*th*ra » qu'elles peuvent vendre, et dont le prix sert à acheter une volaille avec laquelle elles accomplissent les rites du sacrifice d'expulsion « asfel ». L'argent obtenu par la vente de la « fe*th*ra » est un lien magique puissant et les œufs ou les victimes sacrificielles qu'il permet d'acheter sont plus que d'autres capables de guérir des maladies ou de faire disparaître la stérilité.

Pendant les trois jours que dure la fête, paysans ou citadins se font des visites et s'offrent des pâtisseries : les enfants font leurs visites le matin, étrennant des vêtements neufs, ils reçoivent en cadeau des jouets ou de petits vases en terre contenant des œufs durs ou des gâteaux. Les gens plus âgés font leurs visites le soir.

Il est à noter que les jouets de terre offerts aux enfants ont aussi dans une certaine mesure un caractère funéraire. Dans bien des villes d'Algérie et de Tunisie, les enfants reçoivent de petits vases de terre

le jour de l-'a*sh*ura ; en Tunisie, ces cadeaux sont réservés aux orphelins qui remplissent d'eau les petites cruches de terre qu'on leur a données ce jour-là et vont les déposer sur la tombe de leurs parents.

En Kabylie, le dernier jour de Ramdhan est un jour de marché, les villageois aisés se cotisent pour acheter des veaux et des bœufs qu'ils font abattre et dépecer qar des bouchers. En Grande Kabylie, la sage-femme accomplit les rites de « tukksa n-tu*sh*erka » — l'enlèvement de l'association — sur les garçons non circoncis et les fillettes impubères, rites que nous avons décrits en étudiant l'aire à battre.

La Grande Fête « 'a'id el kebir » ou « 'a'id tamoqqrant »

Aux termes de l'Islam orthodoxe, l'essentiel de cette fête est l'immolation d'un agneau en commémoration du sacrifice accompli par le prophète Sidna Brahim el-*Kh*alil — Abraham.

L'importance de ce sacrifice de rachat qui, dans l'Islam populaire, consacre le jeûne de Ramdhan, en accroît l'unité. Mais à travers bien des coutumes régionales nous retrouvons un autre facteur d'unité : la très ancienne tradition méditerranéenne de l'agneau pascal.

Si l'automne a les sacrifices de bœufs qui renouvellent les liens de la cité, le printemps a l'agneau pascal qui, après l'exil de l'hiver, marque le retour des hommes et la reprise de la vie collective de la « *kh*aruba » — la grande famille — autour du foyer commun.

Certaines régions de Kabylie comme celle des Iflissen ont conservé longtemps la tradition des sacrifices du printemps connus jusqu'en 1954 sous le nom de « tihuliyin » — les brebis — mais partout ailleurs

la forte tradition du sacrifice orthodoxe de la Grande Fête est devenue le thème central autour duquel se sont cristallisés les vieux rites.

La victime du sacrifice porte le nom de « dehaya » chez les arabophones de l'Ouest algérien, « adahi » en Grande Kabylie, d'une racine « H Y » vivre, ces deux termes étant dérivés du mot arabe « tahiya » signifiant salut, bénédiction. Le mot « äyat » est aussi employé chez les berbérophones de l'Ouest algérien, il semble venir du mot arabe « 'ayad » qui désigne le mouton égorgé pour l-'aid, pour la fête du sacrifice.

D'une façon générale, dans toute l'Algérie et sans doute dans tout le Maghreb, la victime a été achetée deux ou trois mois avant le sacrifice, choisie au marché avec grand soin par le chef de famille. Les moins fortunés achètent un bouc ou un chevreau, les autres se conforment aux prescriptions de l'Islam populaire et préfèrent un mouton blanc, à l'œil entouré d'un cercle noir ou à défaut à tête noire.

Tous les jours, les enfants de la maison conduisent la victime paître l'herbe la plus verte pour qu'elle engraisse à souhait car, dit un proverbe kabyle : « le mouton n'oublie pas le bien qu'on lui fait ». Deux semaines avant le sacrifice, son sang ne doit couler sous aucun prétexte : il est consacré et ne pourrait être égorgé si son sang venait à être répandu même accidentellement ; de plus sa nourriture doit être pure, composée d'aliments verts à la couleur bénéfique, herbe ou fourrage.

Des rites de purification ont lieu trois jours avant le sacrifice. Ce jour-là, en Kabylie, le mouton est marqué au henné sur le front. A l'aube, dans chaque village, la « qibla » conduit les enfants sur une aire à battre et procède au rituel de l'onction dite « tu*sh*er-

ka » qui doit les délivrer de l'emprise des forces invisibles mauvaises. Les jeunes filles âgées de plus de quinze ans vont au petit jour accompagnées de leur mère à la fontaine de leur quartier et se lavent nues avec une lotion préparée par la « qibla » — la sage-femme qui les a mises au monde —, composée d'eau prise à la source d'un sanctuaire, de sel, de sucre, de beurre, de miel, de henné. L'eau de ces ablutions recueillie dans le plat de bois à rouler le couscous est ensuite dispersée par le père à un carrefour ou sur la place d'un marché afin que des prétendants aussi nombreux que les passants viennent lui demander sa fille. Là encore, il s'agit de dissoudre par une lotion magique la « *dj*ennaba » — la force invisible mauvaise qui empêche les jeunes filles de se marier.

Dans la région de Tacheta et de Zouggara, les jeunes filles se rassemblent la nuit et vont de maison en maison faire une quête comminatoire que nous avons étudiée avec le rituel des labours auquel cette coutume se rattache, avec le but avoué d'écarter la stérilité.

La veille de la fête est dite « lilt el 'arafat » et commémore selon l'Islam orthodoxe l'arrivée de l'Arche de Noé sur le mont Ararat. En Kabylie, ce jour est appelé « truyia » : les hommes vont au marché et les femmes se rendent en pèlerinage aux sanctuaires voisins. Les enfants dès qu'ils peuvent tenir sur leurs jambes vont avec leur père à leur premier marché. C'est un rite de passage important qui a pour but de donner à l'enfant la place qu'il occupera adulte dans la Cité et aussi de le faire échapper aux périls nombreux de l'enfance en lui donnant prématurément cette consécration d'homme.

La victime du sacrifice jeûne. Dans l'Ouest algérien, le chef de famille lui noue autour des cornes, en signe de consécration, une bandelette, rouge dans

la région de Ténès, blanche chez les Beni Hawa. Ce signe de consécration nous ramène aussi au très ancien passé méditerranéen. Les hommes et les femmes enduisent de henné leurs mains comme pour toutes les fêtes, les femmes en teignent également leurs pieds.

Le jour du sacrifice porte en Kabylie le nom de « thagga ». Il semble plus facile de trouver l'origine de ce mot dans l'hébreu « hag », fête, sacrifice, ou dans l'hébreu talmudique « haga » qui désigne toute fête non juive (48) que dans la racine arabe « H *DJ* » qui désigne le pèlerinage à La Mecque. Cette racine arabe a du reste été empruntée par le kabyle et sert à désigner sous cette forme le pèlerinage à La Mecque et ceux qui y sont allés. Dans tout le Sahara Algérien la fête du sacrifice porte le nom de Tafaska revenant ainsi avec le très ancien passé méditerranéen La racine hébraïque PÇH — franchir, passer — rappelle l'accès à un cycle nouveau.

Avant le sacrifice se déroulent des rites qui ont pour but de resserrer les liens familiaux.

Dans l'Ouest algérien, la femme la plus âgée de la maison distribue comme pour la Petite Fête qui marque la fin du jeûne, la « çadaqa » — offrande d'une jointée d'orge à chacun des membres vivants de la famille — et la « ç*th*ila » — offrande de pain et de figues sèches. Après la prière du matin, cette offrande est distribuée une fois de plus, au nom des vivants et des morts, aux pauvres qui viennent se présenter devant la porte de la maison. Hommes et femmes se purifient en pratiquant les grandes ablutions de l'Islam orthodoxe et revêtent leurs plus beaux habits.

Partout, dans chaque famille, les hommes les plus

(48) Reuben Avinoam (Grossmann) : *Compendious Hebrew-English Dict.* p. 108.

âgés réconcilient ceux des membres de la famille que sépare quelque malentendu. Les familles aisées échangent entre elles des plats de couscous que les hommes partagent sur place en signe d'alliance.

Vers midi a lieu la prière du « *dh*ohor » : tous les hommes se réunissent à la mosquée ou à défaut au cimetière du village et y font une prière de cinq « rekka'a » — cinq prosternations — (au lieu de quatre habituelles) après laquelle chacun donne son offrande à l'imam qui a dirigé la prière et lu un prône ou « *kh*otba » rappelant le sacrifice d'Abraham.

En Kabylie, la grande prière a lieu ce jour-là vers huit heures du matin. Dès la fin de l'office religieux, les participants se précipitent sur l'imam qui a dirigé la prière et essaient d'embrasser son turban : le premier arrivé est assuré d'une année heureuse.

Dans chaque famille, le maître de maison doit accomplir le sacrifice. Il lie les pattes de la victime, la met à genoux sur les antérieurs, tournée à l'est. Le couteau à la main, il prononce trois fois la formule rituelle de l'Islam orthodoxe qui précède tout sacrifice, égorge la victime et la délie rapidement afin de l'offrir libre et consentante.

En Grande Kabylie et tout particulièrement dans la région de Michelet et de Fort-National, le sacrifice des animaux est exclusivement le fait de la caste des bouchers. Le jour de la fête, des bouchers ambulants viennent offrir leurs services aux chefs de famille. L'homme le plus âgé de la maison tend son couteau au boucher en disant : « je te donne procuration comme l'a fait Sidna Ibrahim ». Le boucher prend le couteau et égorge l'animal en prononçant une formule réservée à cette seule circonstance : « que Dieu reçoive (ce sacrifice) comme il a accepté la brebis de Sidna Ibrahim. Le sacrifice est pour nous, la viande à qui voudra la man-

ger ». Aussitôt après il essuie le couteau sur la toison de l'animal et le tend au maître de maison en disant : « je te rends cette procuration ».

Ce rituel particulier, les formules qui y sont employées soulignent bien le fait que ce sacrifice doit être accompli par le chef de famille.

Partout ailleurs en effet les musulmans considèrent qu'un chef de famille doit égorger la victime sacrificielle prescrite par le Coran. Même dans les régions berbérophones où les bouchers forment une caste ayant ses interdits particuliers, les chefs des familles maraboutiques accomplissent le sacrifice de l-'aid par respect de l'orthodoxie musulmane, accompagnant, de surcroît, ce geste, d'humilité.

Le sacrifice accompli, c'est la maîtresse de maison qui la première porte la main sur le mouton égorgé renouant par sa présence la chaîne des vieux rites méditerranéens.

En Grande Kabylie, chez les At Mengillät, elle prend un peu du sang répandu avec sa main droite et en oint les montants et le linteau de la porte procédant ainsi à la réfection du cercle sacré qui entoure et protège la maison.

Augures et présages peuvent être tirés de l'examen du mouton de l-'aid.

Les paysans de Tagmunt-'azzuz en Kabylie disent que le mouton acheté pour l-'aid est instruit par Dieu du jour de la mort de son maître, mais muet il ne peut la révéler. Aussi, après sa mort, les hommes cherchent les signes de ce message de l'Invisible.

Dans l'Ouest algérien, dès que le sang commence à se coaguler, les hommes âgés tirent de son aspect des pronostics pour l'année à venir. En effet, le sang coulant de la gorge tranchée de l'animal forme des bulles de plus en plus épaisses qui, en crevant, laissent sur

le sol de petits cercles réguliers. Les paysans disent : « autant de cercles autant de silos remplis à la moisson prochaine ».

Sans doute peut-on rapprocher de ce désir d'obtenir des présages une coutume observée par les vieilles femmes de Kabylie. Elles débarrassent de sa viande l'omoplate droite du mouton et la dépose sur le toit où elle passe toute la nuit exposée aux étoiles, après quoi elle reste dans la maison jusqu'à l'année suivante. Les vieilles gens disent encore qu'il ne faut pas y mordre en mangeant car « la récolte de l'année à venir y est inscrite » ; mais ils ne savent plus lire les présages comme le faisaient les anciens, à peine se souviennent-ils qu'une omoplate blanche est de bon augure.

Dans les montagnes de l'ouest, la femme la plus âgée dépèce l'animal et le tranche en séparant l'avant-train de l'arrière-train : les poumons sont aussitôt donnés aux pauvres qui rôdent autour de la maison. En Kabylie, la carcasse est suspendue à un arbre et le maître de maison y taille les morceaux nécessaires aux offrandes et aux repas qui se succèdent suivant des règles précises, à moins qu'il n'ait chargé un boucher de le faire à sa place.

Des remèdes et des charmes sont tirés de certains organes du mouton sacrifié pour l-'aid.

Les cornes sont gardées pour soigner les maladies « froides », comme les oreillons ou certaines tumeurs ganglionnaires. Pour un traitement curatif de ce genre il faut tamponner rapidement la partie malade avec l'une des cornes préalablement chauffée. En Grande Kabylie, la première vertèbre cervicale « i*gh*es n-tezli » est accrochée au-dessus de la porte de la maison pour écarter le mauvais œil ; à moins qu'elle ne serve, prise en fumigations ou en frictions, à guérir « *sh*ei*kh* Mejir » — les oreillons ou les infections ganglionnaires.

Il est interdit de porter les dents sur la mâchoire inférieure du mouton car cela attire la famine : la mâchoire inférieure est souvent jetée dans les champs loin de la maison. Il ne faut pas non plus marcher sur les cornes de la victime car elles pourraient, au Jour du Jugement, ressortir sur la tête de qui les aurait foulées.

La vésicule biliaire est employée par les *th*olba pour guérir les maux d'yeux. Ils la font légèrement griller, en recueillent la sécrétion avec laquelle ils frottent les yeux malades. En Grande Kabylie, cet organe porte le nom de « izi ». La maîtresse de maison le suspend au-dessus de la porte afin que son amertume protège la maison contre le mauvais œil.

Le *processus caudatus* est employé par les *th*olba qui s'en servent pour écrire des amulettes destinées à guérir les maladies de foie. Cet organe porte le nom de « rbib » car il est attaché au foie comme l'est à son beau-père l'enfant d'une veuve, enceinte au moment de son second mariage.

Chez les Beni Hawa et dans la région de Tizi Ouzou en Grande Kabylie, les jeunes filles mangent l'œil grillé du mouton pour acquérir un sens artistique dans le tissage ou dans la décoration des poteries.

La langue est donnée aux petits garçons pour les rendre éloquents ; c'est un signe d'estime que de la donner à un hôte ou à un parent : cette signification s'étend aux oreilles, symbole de l'intelligence.

Le symbolisme familial du mouton de l-'aid est de loin le plus important ; les prescriptions qu'il entraîne sont scrupuleusement observées.

Dans la région d'Azazga et tout particulièrement chez les I'akkuren, le chef de famille enveloppe un instant de la peau sanglante du mouton le dernier-né, garçon ou fille, comme pour affirmer son entrée dans la famille, partout ailleurs la laine de la toison sert à tisser le premier burnous des petits garçons.

La peau de la victime de l-'aid est le symbole de l'alliance contractée par la famille entière avec l'Invisible ; elle est toujours mise en relation avec des idées de protection et de fécondité. Si c'est une peau de mouton, elle peut devenir le support du moulin de pierre et recueille la farine, elle peut servir aussi à faire une outre à farine ou à céréales « aheddur » et les bijoutiers des At-Yenni emploient la peau des victimes consacrées de l-'aid pour confectionner les petits soufflets de leurs forges. Sans entrer dans le détail du symbolisme compliqué de la forge dans le Nord de l'Afrique, il faut indiquer au passage que le soufflet est associé aux représentations de l'aspect mâle de la fécondité. Si la victime de l-'aid est un bouc, sa peau deviendra outre pour le transport de l'eau ou égide — tablier ou vêtement d'épaule —, restant associée au même contexte de fécondité et de protection venues de l'Invisible.

La victime de l-'aid, quelle qu'elle soit, est le symbole de la pérennité de la famille tout au long de l'année.

Dans l'Ouest algérien, la partie arrière de l'animal sacrifié est mise à sécher au soleil pour devenir « le*kh*lia », la viande conservée qui est consommée au moment de l-'a*sh*ura. En Grande Kabylie la même partie de l'animal « tara*thth*iwt » est gardée pour être consommée la veille de la prochaine fête de l-'aid, avec la même idée de « conserver » la famille d'un cycle à l'autre, ou d'une fête à l'autre tout au long de l'année. Pour des raisons assez obscures, seules les vieilles gens en Grande Kabylie mangent de cette viande séchée car ils ont le cœur pur, les jeunes craignent s'ils en mangeaient d'être démasqués s'ils venaient à mentir ou à commettre une faute.

Le repas de midi du jour du sacrifice comprend en général un couscous accompagné de la viande achetée l'avant-veille au marché.

Ce n'est qu'au repas du soir que la famille va manger « buzelluf » — la tête et les quatre pieds de l'animal — grillés sur un feu de braises. La consommation de la famille se limite généralement à deux repas. Le principal de la viande du mouton est distribué en offrandes rituelles strictement fixées par la coutume.

Dans les familles qui ont la tête pour interdit alimentaire, seuls sont consommés les quatre pieds, la tête est donnée aux pauvres le lendemain à midi. En Grande Kabylie, les tripes « turin » peuvent être consommées en famille chez les At-Yenni ou préparées et distribuées en plats déposés à la « *dj*ema'a » pour les pauvres et les passants comme chez les Ait Duala. Le soir du sacrifice, la maîtresse de maison prépare des tranches de viande grillées sur de la braise, offertes aux nombreux visiteurs venus présenter leurs souhaits. Elle coupe le foie et en fait griller une partie qu'elle dépose sur les tombes le lendemain à l'aube avec du pain levé et du café noir : c'est « a*gh*rum i at-la*kh*ert » — le pain des Gens de l'Autre Vie. Ce geste est un contrat, un rappel de l'alliance qui unit la famille à l'Invisible. Le foie est la partie essentielle d'un animal puisqu'il est le support de son âme végétative, le partager avec quelqu'un c'est conclure une alliance irrévocable surtout si le lieu choisi est un cimetière et si l'Invisible a envoyé pour le représenter ses ambassadeurs innombrables, les mendiants en haillons et affamés.

Chez les Beni Wu*gh*lis et dans toute la vallée de la Soummam, la tête est mangée au soir du premier jour de la fête, le cou et le gigot droit sont consommés au soir du deuxième jour. Le cou est le symbole de la communauté de sang et de vengeance que forme la

grande famille dans les sociétés du Nord de l'Afrique. Le gigot droit est dans ce cas précis le symbole du foyer commun et de la famille patrilinéaire. Le même jour, les épaules du mouton sont envoyées crues aux filles mariées dans d'autres villages ou à la sœur du père de famille. Le troisième jour, le gigot gauche est envoyé à la famille maternelle des enfants et plus particulièrement à leur oncle maternel.

En Kabylie d'une façon générale, une fille nouvellement mariée a droit à l'épaule droite du mouton sacrifié chez ses parents. Elle peut, et c'est le cas le plus fréquent, venir elle-même chercher sa part qu'elle reçoit crue et contre laquelle elle donne des gâteaux ; son frère aîné ou son père peuvent aussi venir la lui apporter, emportant en échange les gâteaux qu'elle a préparés. Ces offrandes ne sont pas sans rappeler celles qui sont échangées entre les familles au moment du mariage.

A défaut de fille nouvellement mariée ou déjà mariée, le maître de maison ira apporter à sa sœur aînée l'épaule droite du mouton qu'il a sacrifié. Le cœur cuit tout entier est, avec les testicules, la part du maître de maison.

Le dernier jour, le maître de maison taille ce qui reste de la viande. Le repas de midi comprend un couscous avec des légumes et le gigot droit bouilli. Le soir, les côtelettes et le reste de la carcasse sont mis à cuire dans un peu d'eau pour faire un consommé très concentré et très épicé « *sh*wa ».

Ainsi le sacrifice de l-'aid s'est traduit par un resserrement des liens de parenté, par des dons et des visites, par des hommes qui ont cheminé à pied ou à mulet pendant des heures dans les sentiers de la montagne pour porter les parts de viande prescrites par la tradition.

Un dicton de Tagmunt 'azzuz en Kabylie précise la

place occupée par la victime de l-'aid dans la pensée des montagnards :

« a*sh*edluh i-inebgawen	— la bonne viande aux in- [vités
tafwa*thth* i-i'a*thth*aren	les tripes aux colporteurs [(aux passants)
abdan i-i*sh*erdiwen	la peau aux i*sh*erdiwen (un village de tanneurs)
abuzelluf g-i'aggalen »	la tête et les pieds pour [la famille —

Tout un cycle de prestations alimentaires s'est établi, la maîtresse de maison a reçu une épaule de son père ou de ses frères, à son tour elle envoie des épaules à ses filles mariées dans d'autres villages. Le maître de maison reçoit des gigots des fils de sa sœur et il en fait porter aux frères de sa femme.

Ainsi la protection de la victime du sacrifice s'est étendue au loin, par-delà le linteau et les montants de la porte oints de son sang. L'agneau du sacrifice porte en lui le symbole de la pérennité du clan par son arrière-train conservé jusqu'à la fête prochaine, par les os de son bassin et par ses fémurs que nul ne peut briser car ils renferment le principe immortel d'où il renaîtra le Jour du Jugement pour témoigner de la piété de ceux qui l'ont sacrifié. Le nom de l'os « i*gh*es » est aussi chez les berbérophones marocains le nom du clan, de la grande famille. L'indestructibilité des os du bassin de la victime symbolise l'indivision de la famille et présage aussi de son développement, de sa fécondité.

Le calendrier musulman et les traditions méditerranéennes

L'Islam n'a pas plus que le christianisme modifié les coutumes et les traditions populaires méditerranéennes.

Au contraire, il n'a été adopté par les sociétés rurales du Nord de l'Afrique que dans la mesure où il a su concilier les règles de l'orthodoxie et la pensée populaire toute imprégnée du culte des morts, soucieuse de poursuivre la continuité du clan des hommes dans le monde invisible.

Aussi n'est-il pas étonnant de retrouver dans les pays chrétiens de Méditerranée des rites analogues à ceux qui, dans le Maghreb, sont devenus les rites avoués de l'Islam populaire.

La même règle reste valable des deux côtés de la Méditerranée : les rites associés par la pensée populaire aux fêtes des religions officielles sont des rites saisonniers. Les fêtes cardinales du calendrier musulman sont des fêtes saisonnières que l'année lunaire fait glisser de façon désordonnée tout au long des mois de l'année solaire, mais leurs cérémonies essentielles sont en réalité des rites empruntés aux moments de l'année solaire avec, chaque fois, le même appel à la fécondité venue des morts.

L-'a*sh*ura est un jour des morts placé au début de l'année lunaire, comme Ennayer est « ras el 'am » — la tête de l'année solaire. Son aspect particulier de fête des enfants se retrouve dans l'ancienne fête grecque des « Pithoiya » célébrée en l'honneur de Dionysos, à l'occasion de l'ouverture des jarres de vin (49). Les enfants recevaient en cadeau à cette occasion de petites cruches décorées analogues à celles que reçoivent pour l-'a*sh*ura les enfants des villes en Afrique du Nord. Des petites cruches de terre analogues ont été retrouvées dans les sépultures de l'ancienne ville cananéenne de Taonok (50).

(49) Martin P. Nilsson : *Greek popular religion* p. 33.

(50) Ad. Lods : *La Croyance à la vie future* t. I p. 165.

Il est frappant également de retrouver en Europe orientale et notamment en Grèce, au moment de la Nativité ou de l'Epiphanie qui commémore le baptême du Christ, des coutumes étroitement apparentées à celles du Mulud. En Epire, à la Nativité, les jeunes filles allument une bougie sur la huche ou le pétrin pour annoncer aux objets familiers de la maison la bonne nouvelle : « Christ est né (51) ». Parfois, c'est le prêtre qui bénit l'intérieur de chacune des maisons du village comme c'est la coutume dans le reste de la Grèce pour l'Epiphanie (52). De même, la maîtresse de maison kabyle, une lampe de terre allumée, chante aux génies gardiens présents dans les objets familiers : « réjouis-toi ô mon cœur... » pour leur annoncer la naissance du Prophète.

Il n'est pas jusqu'au Carême chrétien tel qu'il est célébré en Europe Orientale qui ne rappelle par bien des rites populaires le jeûne musulman de Ramdhan.

En Grèce, les fidèles sont appelés en pleine nuit pour se rendre à la veillée de prières de l'église par le « tumbakaris (53) » au son du tambour, comme dans les villages de Kabylie pendant les nuits de Ramdhan lorsque passent les joueurs de tambour annonçant l'heure du dernier repas.

Après le Carême, les rites de l'agneau pascal rappellent ceux qui entourent la victime de l-'aid : un agneau blanc sans tache qui, dans les traditions populaires, se confond avec l'agneau sacrifié pour la Saint-Georges le 23 avril (54). Là aussi, nous retrouvons les pratiques divinatoires secondaires associées à l'examen

(51) George A. Megas : *op. cit.* p. 50.

(52) *Id. op. cit.* p. 49.

(53) *Id. op. cit.* p. 78.

(54) *Id. op. cit.* pp. 115 et 104.

de certaines parties de la victime, mais l'essentiel est dans l'intention qui, d'un bout à l'autre de la Méditerranée, entoure ce sacrifice malgré les différences des religions officielles. En Grèce comme en Yougoslavie, les membres de la famille reçoivent leur part de viande dans le même esprit de communion familiale qu'en Afrique du Nord (55). La résurrection du Christ marque un effort de bonne volonté parmi les hommes. Le baiser de paix échangé dans les églises des villages d'Europe orientale marque la fin des querelles et des haines (56), comme au jour de l-'aid s'apaisent les différends avant le sacrifice de la Victime Pure.

Même dans leurs aspects secondaires, les traditions populaires peuvent être mises en parallèle des deux côtés de la Méditerranée.

En Grèce, d'après une vieille coutume, les fidèles revenant de l'église après la messe de minuit de Pâques partagent des plats traditionnels dont la « mayiritsa » préparée avec les tripes de l'agneau pascal (57) qui n'est pas sans rappeler les plats analogues des Beni Hawa ou de Grande Kabylie consommés au soir du sacrifice.

Les gâteaux ou brioches de Pâques dans toute la Méditerranée rappellent les gâteaux d'Ennayer de la région de Tlemcen, les « *gh*orisa » surmontées d'un œuf maintenu par des languettes de pâte (58).

L-'aid-es-s*gh*ir est une fête de fin de cycle, vraisemblablement une fête de moisson dont l'élément essentiel est une offrande de céréales faite, au nom des vivants et des morts, aux messagers de l'Invisible sur la terre, les pauvres et les voyageurs.

(55) *Id.* p. 108.

(56) *Id.* p. 107.

(57) *Id.* p. 109.

(58) *Id.* p. 96.

En Europe orientale ces « Toussaint » reviennent bien des fois dans l'année : en Yougoslavie, pendant la semaine de « Zadusna » (au début mars), à la Pentecôte et au début novembre (59) ; en Grèce, trois fois dans l'année qui sont les « Psucho-sabbaton » — les samedis des âmes — (60), pendant le Carême et à Pâques. Les femmes vont dans les cimetières pour brûler de l'encens sur les tombes de leur famille ; pendant ces périodes, elles observent des interdits de deuil. A Kastania, en Lacédémone, comme en Yougoslavie, elles déposent de la nourriture sur les tombes (61). Ces aliments funéraires sont des aliments bouillis, en Yougoslavie du « kolivo » ou blé cuit à l'eau avec du sucre et de la viande. Dans la même région, le 12 juin, fête de la Trinité ou « Duhovi », les femmes vont au cimetière bien avant l'aube vers une ou deux heures du matin avec des fruits et des gâteaux qu'elles partagent entre elles sur les tombes pour le repos des morts (62). Cette coutume rappelle les offrandes funéraires apportées par les femmes kabyles pour la Petite Fête qui clôt le jeûne de Ramdhan et au matin de la Fête du Sacrifice.

En Europe orientale, les dons faits aux pauvres au nom des vivants et des morts sont portés à l'église dans des « sinia (63) », des mesures de cuivre richement gravées qui évoquent le « mudd en-nebbi » servant à mesurer la part des pauvres au jour de l-'aid-es-se*gh*ir dans les villes d'Algérie.

Toutes ces fêtes, de l-'a*sh*ura à l-'aid-el-kebir, toutes

(59) Pope Petrovic : *op. cit.* Fête des morts.

(60) George A. Megas : *op. cit.* p. 68.

(61) *Id. op. cit.* pp. 109-110.

(62) Pope Petrovic : *op. cit.* Trinité.

(63) Angélique Hagimhali : *L'Art populaire grec,* X p. 40.

les « Toussaint » de la Méditerranée orientale, ne font que reprendre et prolonger les rites funéraires de la Grèce ancienne avec les mêmes offrandes alimentaires et les mêmes libations d'eau (64).

Les paysans de Grèce et de Yougoslavie attendent que le ciel s'ouvre pour eux, aux jours de l'Epiphanie, de la Transfiguration du Sauveur ou l'avant-veille de la Saint-Jean (65). Ils pensent que leurs vœux, après cette vision réservée aux cœurs purs, seront exaucés comme le croient aussi les paysans du Nord de l'Afrique qui attendent le même signe la quinzième nuit de *Sh*a'aban ou la vingt-septième nuit de Ramdhan.

Le même cycle de l'année semble donc avoir, au nord et au sud de la Méditerranée, entraîné les mêmes rites associés à la même présence des morts porteurs de fécondité.

Dans le Nord de l'Afrique, les morts et les génies viennent dans le monde des vivants de l'A*sh*ura à la fin du mois de *Sh*a'aban. En Méditerranée orientale, les âmes s'échappent de leur séjour souterrain depuis la Semaine Sainte jusqu'à la Pentecôte.

Ainsi, par-delà le calendrier des religions révélées, la pensée méditerranéenne a maintenu la vieille conception initiatique des Portes de l'Antre des Nymphes : celle du Capricorne par où montent les âmes jusqu'à la terre des labours, celle du Cancer par où elles quittent les champs brûlés, regagnant le monde d'en bas dont le symbole est le « pithoi », la jarre ornée du serpent signe de la vie éternelle à travers les mutations.

(64) Martin P. Nilsson : *op. cit.* p. 34.

(65) George A. Megas : *op. cit.* p. 48 et 147-148. Pope Petrovic : *op. cit.* Saint-Jean.

CHAPITRE VI

LES MASQUES

La présence des morts au seuil des Portes de l'Année se manifeste par l'apparition de masques, hérauts de la fécondité revenue sur terre. Chez les Beni Snus, plus qu'ailleurs, la mascarade des premières nuits d'Ennayer est l'un des rites caractéristiques du début de l'année solaire.

La mascarade commence vers dix heures du soir pour se poursuivre jusqu'à l'aube. Le personnage essentiel porte le nom de « *shakh* bu-mennan », il est coiffé d'un turban noir très volumineux fait en général avec des vêtements de femme, orné de chapelets de coquilles d'escargots. Son visage est couvert par un masque taillé dans une toison noire percée de deux trous pour les yeux et d'un trou pour la bouche. Il est vêtu de haillons noirs, car « ses vêtements doivent être déchirés », et chaussé de souliers noirs : ses pieds ne doivent pas être vus, sans quoi, disent les paysans, « il pourrait être reconnu ». Le masque tient en main une

longue gaule de plus de deux mètres, mince et flexible, sa voix est amplifiée par un cornet de fer qu'à chaque instant il approche de sa bouche.

Trois autres personnages le suivent : le premier représente un âne, il porte sur le dos un bât et deux couffes d'alfa, son visage est masqué d'un panier recouvert d'une toison noire surmonté de deux raquettes de cactus qui simulent les oreilles de l'animal et percé de deux trous pour les yeux, qu'illuminent maintenant des lampes de poche. Ce masque s'appuie en marchant sur deux cannes qui représentent les membres antérieurs de l'animal. Les deux personnages suivants portent le même costume que « *shakh* bu-mennan » mais n'ont pas de porte-voix.

Dans le village du *Kh*emis, chez les Beni Snus, les masques sortent du sanctuaire de Sidi Salah, tombeau de l'ancêtre protecteur, bâti au nord du village. Ils sont escortés de tous les jeunes gens qui poussent le cri des masques « Airäd ! Airäd ! » et annoncent : « u sba'a rahmaji haidhu » — le lion va arriver, faites-lui place.

Airäd est un vieux mot berbère signifiant le lion mais ici employé comme un cri rituel sans plus.

Puis ils entonnent le chant des masques :

« *sh*äb lalläk ! räb lalläk... »

et tous les assistants reprennent en chœur les deux derniers vers :

« a mulay Jerwan,
u Jerwa käl »

— ô Mon seigneur
Jerwan et Jerwa käl —

Le cortège avance en dansant au rythme de la chanson, sur un pas de polka piquée, les genoux fléchis, les talons écartés, frappant le sol alternativement du talon droit puis du talon gauche. *Shakh* bu-Mennan

et ses compagnons menacent de leurs bâtons ceux qui ne chantent pas en chœur.

Les masques frappent aux portes des maisons, faisant mine d'y entrer de force : les enfants se sauvent en piaillant, les femmes sortent et jettent dans les couffes de l'âne des gâteaux : « tri*dh* », « sfen*dj* » et « *kh*ringu » : crêpes épaisses et beignets gonflés que nous avons déjà vus associés à tous les rites de fécondité. Elles donnent aussi des noix, des amandes, des figues sèches et des grenades cueillies en automne. Dès qu'une maison a donné son offrande, les masques la quittent en courant, hurlant : « Airäd ! Airäd ! » puis, arrivés devant une autre porte, ils reprennent leur chœur rythmé par la danse : « *sh*äb lalläk ! räb lalläk. »

Vers deux heures du matin, les masques se réunissent au sanctuaire de Sidi Salah ou, si le temps le permet, sur la place du village : « azeqaq » — le premier champ défriché par l'ancêtre fondateur.

Dans tous les villages des Beni Snus, la mascarade est la même, sauf chez les Beni Zidaz, le dernier village berbérophone de la tribu où *Shakh* bu-Mennan n'a qu'un seul compagnon. Là, les assistants jettent sur le cortège des oignons de scille maritime et se battent entre eux avec ces projectiles.

Dans le reste de l'Ouest algérien, le souvenir des mascarades semble avoir disparu. Plus à l'est et tout particulièrement en Kabylie, il n'en est pas de même. Sans avoir gardé l'importance qu'elles ont eu jusqu'en 1954 chez les Beni Snus, les mascarades ont cependant subsisté.

Dans la région de l'Akfadou, le masque principal porte le nom d'« Am*gh*ar u*sh*qquf (1) ».

(1) Dr H. Marchand : *Masques carnavalesques et Carnaval en Kabylie* in actes du 4e Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord, Rabat 18-20 avril 1938 t. II p. 806.

Les personnages

Partout, nous l'avons vu, le personnage principal des mascarades est un vieillard. Chez les Beni Snus, il est appelé « *shakh* » qui est la prononciation locale de « *sheikh* », vieillard respectable pour ses qualités spirituelles et morales ; en Kabylie, il porte le nom d'« am*ghar* » qui a la même signification.

Son nom de « bu-mennan » a été l'objet d'interprétations diverses, le faisant dériver du « bonus annus » des Romains ou de « inniän » qui désigne les piquets de la tente des nomades ou les pierres du foyer. Peut-être vaut-il mieux y voir un nom dérivé du mot arabe « amnan » signifiant bienfait, don (racine M N) ; de même, « 'afif » est bien un mot arabe signifiant vertueux.

Le refrain chanté par les masques chez les Beni Snus et repris en chœur par les assistants met en cause « Mulay Jerwan » qui est l'ancien roi de la région de Tefessera dont parlent les traditions populaires et les légendes.

Il y avait en effet à une époque indéterminée trois « rois » dans la région actuellement occupée par les Beni Snus : « Jerwan » qui habitait Tefessera, « Ferwan » à Bu-Feruj au lieu-dit Taqliht, et un troisième dont le nom est oublié qui régnait à Ras Azeffun.

La légende veut que les communications entre ces rois et leurs « chef » « blaq el fertas » — le rougeaud chauve — qui régnait à Oujda se faisaient avec des tambours dont le son se transmettait le long d'une falaise rocheuse qui court sur les crêtes par-delà l'actuelle frontière algéro-marocaine. Le nom de Jerwan par ailleurs nous rappelle les « jarawa », une ancienne population berbère qui habitait l'Aurès au début du

VIIIe siècle. Il n'est pas impossible d'en retrouver le souvenir si loin à l'ouest alors que la population berbère des Qotama dont la présence était attestée au début du IXe siècle dans la vallée de la Soummam se retrouve au sud de Melilla, son souvenir et jusqu'à son nom sont oubliés par les populations qui habitent actuellement la vallée de la Soummam.

En Kabylie, jusque dans la région du Guergour, à l'extrême limite de la zone berbérophone, le personnage principal porte le nom de « Bu 'afif » — le vertueux. Il existe chez les At Wasif, un sanctuaire consacré à un génie gardien, sur un haut lieu dominant toute la région. Ce sanctuaire est bâti près d'un vieil olivier dont les branches portent des brins de laine multicolores que les femmes arrachent à leurs ceintures lorsqu'elles viennent y demander la bénédiction de la fécondité : les énormes racines creuses de l'arbre sacré sont pleines de lampes de terre entassées par les femmes lors des fêtes cardinales de l'Islam et simplement aussi lorsque dans la nuit Bu'afif est apparu en songe.

« ... Mais on le visite en d'autres circonstances, car le saint procure un fiancé aux jeunes filles et un nouvel époux aux femmes répudiées qui viennent l'implorer et manger des œufs durs à l'ombre du vieil olivier. Il assure une maternité nouvelle aux mères qui suspendent aux branches le berceau vide de leur enfant mort. Il guérit ceux qui se croient frappés du démon et viennent partager avec lui le sacrifice d'expulsion — asfel — des têtes rôties de bouc ou de mouton (3). »

Les femmes vont jeter les os du crâne de la victime de l-'aid le troisième jour de la fête : le lendemain, disent les paysans, les os ont disparu.

Chez les At Yenni, jusque vers 1930, le personnage

(3) E. Laoust : *Feux de joie* p. 284.

masqué des quêtes de l-'a*sh*ura portait également le nom de Bu'afif.

Le nom donné au personnage principal des mascarades est une appellation euphémique : « le vieillard porteur de bienfaits » ou « l'Ancien vertueux ». De même, les paysans appellent les morts « Ceux de l'Autre Vie » et les génies « les Bonnes Gens » ou « le Peuple de Dieu ». Mais quel que soit le nom qu'il porte, ce masque représente un ancêtre : soit qu'il s'agisse d'un roi des siècles passés dont le souvenir historique est perdu comme chez les Beni Snus ou d'un génie gardien comme le « Bu 'afif » de Kabylie.

Cette signification est renforcée par le fait que dans la fraction du *Kh*emis chez les Beni Snus, les masques sortent du sanctuaire de Sidi Salah placé au nord du village, celui-là même que les paysans vont visiter avant les labours et au printemps pour y accomplir les rites de pluie.

En Kabylie, les signes qui entourent « Bu 'afif » l'apparentent à cette notion de fécondité issue des morts. Les fils accrochés aux branches de l'olivier sacré sont déposés, nous l'avons vu, par des femmes sur qui pèse la malédiction du célibat ou de la stérilité. Bien d'autres rites accomplis dans le même but au sanctuaire de Bu 'afif renforcent la place qu'il occupait naguère dans les traditions populaires : sacrifices d'expulsion — asfel — dépôt du berceau des enfants morts, offrande de la tête de la victime de l-'aid qui signifie qu'elle a été égorgée au nom et sous les auspices de l'ancêtre protecteur ; même si cette notion n'est plus très nette dans l'esprit des paysans qui disent que Bu 'afif « se nourrit d'os », mais les os sont les conduits par où circule erruh, l'âme subtile, le principe ineffable déposé dans l'embryon humain.

Dans les rites de passage, le masque représentant l'ancêtre accueille l'enfant dans le groupe des hommes

au moment de la circoncision et la jeune femme dans sa nouvelle famille au moment du mariage. En cette occasion, c'est le fils de l'oncle maternel qui l'incarne, c'est-à-dire le frère de la jeune fille qui est l'épouse préférentielle, le « parent à plaisanterie » par excellence. L'étude de la parenté à plaisanterie n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage, qu'il nous suffise cependant de rappeler qu'il s'agit de la transposition dans le système de parenté des vertus fécondantes attribuées à « le*kh*rif », cet « automne » du verbe qu'est la plaisanterie libre sous toutes ses formes. Les offrandes qu'il reçoit lors des mariages sont des denrées alimentaires crues — œufs et semoule — les mêmes que la famille du fiancé envoie à la famille de la jeune épousée avant la consommation du mariage, en signe d'alliance et en présage de fécondité future.

Les autres masques qui accompagnent le personnage principal ont sans doute des caractères moins nettement définis. Chez les Beni Snus, « *sh*a*kh* bu-Mennan » a un ou deux compagnons qui n'ont pas le porte-voix de fer-blanc, c'est-à-dire qui sont symboliquement privés du verbe.

Dans le Guergour, le personnage principal Bu 'afif est souvent accompagné d'une Bu 'afifa. Il s'agit là d'un couple dont la présence s'explique par le moment choisi pour la mascarade, le printemps. Dans d'autres régions, les rites saisonniers de cette période sont souvent, nous l'avons vu, les rites de pluie de la « fiancée de la pluie » ou les jeux de mariage des enfants, évoquant dans leur ensemble une hiérogamie ou union sacrée représentant la fécondité nouvelle du monde.

Autrefois, un peu partout dans le nord de l'Afrique, le personnage principal était accompagné de musiciens et d'esclaves, véritable cour qui marquait son rang social de suzerain et de protecteur du village.

Plus énigmatique est le masque qui représente un

âne, que nous avons décrit dans le cortège de « *shakh* bu-Mennan » chez les Beni Snus et près de Bu 'afif dans le Guergour.

Dans les traditions populaires, dans les fables et les contes, l'âne est endurant, patient et symbolise la force sexuelle de l'homme. Par ce double aspect, il représente la terre qui rend au centuple les dons qui lui sont faits. C'est pour ces raisons que l'âne est, dans les mascarades, chargé de couffes où les femmes déposent des œufs et des crêpes épaisses comme elles déposent des offrandes semblables au début du premier sillon. Sans doute est-ce la raison pour laquelle nous le retrouvons dans le cortège de l'ancêtre venu pour féconder la terre.

Le vêtement

L'élément qui pour nous est l'essentiel de la « mascarade », le masque, semble ne présenter ici qu'une importance très secondaire. Il ne s'agit pas en effet de représenter, de matérialiser les gens de l'Autre Vie, mais simplement de donner à ceux qui les incarnent pour un temps des traits non humains, d'impossibles visages de toisons velues, de peaux tannées ou d'écorces creusées.

D'autres caractéristiques viennent renforcer tout ce que ces personnages si divers ont de commun, c'est-à-dire leur qualité d'ancêtre et de protecteur d'entités parées de tous les symboles de la fécondité.

Le noir est la couleur dominante de l'accoutrement de « *Shakh* bu-Mennan ». C'est, disent les paysans, la couleur du ciel gonflé d'orage, c'est aussi pour la même raison la couleur des bœufs choisis pour les sacrifices d'automne.

Le vêtement de *Shakh* bu-Mennan est composé de

haillons parce que, disent les paysans, le ciel d'orage est comme une étoffe noire déchirée par les éclairs. Le masque dont il couvre son visage est fait d'une toison noire et l'exubérance même de son système pileux nous ramène encore à une idée de fécondité. Nous avons vu en effet, en étudiant les interdits des labours, que la végétation, la barbe et les cheveux des humains, sont conçus comme les représentations d'un même principe. Si le laboureur ne peut se raser ou s'épiler pendant les premiers jours de la saison des labours, si la maîtresse de maison ne peut aller aux champs que les cheveux dénoués, répandus sur ses épaules, c'est bien en vertu de ce même principe qui, dans les interdits de deuil, assimile la mise en terre de l'homme à des semailles pleines de promesses. Aussi, *Shakh* bu-Mennan est un être velu et « Am*gh*ar u*sh*eqquf » comme « Bu 'afif » sont tout entiers recouverts de toisons. Les masques sont chaussés non seulement « pour qu'on ne les reconnaisse pas en voyant leurs pieds », comme disent les paysans, mais aussi parce que la chaussure est le signe de la prise de possession de la terre et que l'ancêtre représenté par le masque est le maître de toute terre.

Le corollaire de cette chaussure pour les masques comme pour le laboureur est la coiffure : turban noir très volumineux de *Shakh* bu-Mennan ou d'Am*gh*ar u*sh*eqquf, coiffure ornée de cornes de Bu 'afif analogue peut-être à la « bärrita », la mitre d'or des rois agraires des montagnes de l'Ouest algérien.

En outre, les masques sont armés de longs bâtons dont ils heurtent la terre et menacent les femmes et les enfants.

Chez les Beni Snus, le bâton des masques est presque toujours une longue baguette de laurier-rose. Le choix de cet arbuste n'est pas indifférent, il affectionne les lieux humides et les paysans lui attribuent de nom-

breuses vertus purificatives. En mars, les laboureurs plantent en terre des baguettes de laurier-rose afin de mieux détruire les vers blancs qui viennent se rassembler en plaques tout autour. Chez les Beni Hawa, le jour de l-'a*sh*ura, les enfants vont dans le lit des rivières couper des branches de laurier-rose que le maître de maison trempe dans le sang de la victime avant de les suspendre entre l'étable et la pièce d'habitation. Ainsi consacrés, ces rameaux sont le signe tangible du contrat passé entre les hommes et les Invisibles et, de ce fait, sont devenus des talismans protecteurs écartant toutes les forces malfaisantes ; bien plus, nous l'avons vu, leurs feuilles prises en fumigations sont un remède utilisé contre la fièvre, c'est-à-dire contre une maladie de chaleur et de sécheresse envoyée par les forces malfaisantes.

Au Maroc, chez les Aït Waraïn, au soir du Nouvel An, les jeunes gens escortent les masques tenant en main des baguettes de laurier-rose et chantant par les rues du village : « byannu, kerkanu (4) ». Ce cri des masques marocains considéré aujourd'hui comme intraduisible évoque le nom grec du « kèrukéion » la baguette qui était l'insigne des hérauts de l'Olympe et de la terre (5), l'emblème du pouvoir sur les forces visibles et invisibles.

Ces trois objets : coiffure, chaussures et bâton, rappellent le laboureur qui prend possession de la terre en répétant le geste de l'ancêtre fondateur dont il porte les insignes.

A son cou, *Shakh* bu-Mennan comme Bu 'afif a des chapelets de coquilles d'escargots. Essentiellement, l'es-

(4) WESTERMARCK : *Ritual and belief* t. I p. 110 et t. II p. 172.

(5) P. RAINGEARD : *Hermès psychagogue* pp. 403 et 411. VIRGILE : *Enéide* IV. 242. 243.

cargot rappelle la corne des béliers comme aussi les ammonites fossiles que les paysans déposent en ex-voto au pied du pilier central de certains sanctuaires du Zakkar. De plus, l'escargot participe de l'humide et ne « sort de terre », comme disent les paysans, qu'après la pluie. Il se trouve ainsi lié au cycle des champs, devenu le symbole de la fécondité donnée par les morts, la parure presque nécessaire de l'ancêtre revenu sur la terre des hommes pour la féconder, porteur de tous les symboles de la force du ciel et des orages bienfaisants.

Le drame sacré

Le moment même de l'apparition des masques précise leur signification : Ennayer chez les Beni Snus, Petite Fête et Mulud dans l'Akfadou, 'a*sh*ura chez les I'akkuren, ou début du printemps dans le Guergour, c'est-à-dire à chacune des fêtes du calendrier musulman ou du cycle solaire qui ont attiré à elles les vieux rites funéraires des « jours des morts » et des « Toussaint ». Bien des faits accentuent encore le sens du choix de ces moments de l'année : dans l'Akfadou par exemple, les masques apparaissent dans les mariages la nuit qui précède l'union des époux, comme pour apporter en présage la présence fécondante des ancêtres de la femme, ils apparaissent aux diverses fêtes du calendrier pour manifester clairement cette présence. Ennayer est le moment incertain entre deux cycles où les morts viennent sur terre par la première des Portes de l'Année. Dans certaines sociétés, ce moment a été reporté au printemps lorsque la fécondité venue des morts verdit les champs et que les hommes invoquent l'ancêtre protecteur pour obtenir par son intercession la pluie. L-'a*sh*ura a entraîné bien des ri-

tes du début de l'année solaire et, à ce titre, elle est devenue aux yeux des paysans le doublet musulman de l'une des Portes de l'Année solaire. Le Mulud commémore sans doute la naissance du Prophète mais est resté chargé des vieux rites méditerranéens qui en font une fête de la Nativité par excellence, une descente des âmes appelées par la flamme des lampes et les prières des hommes, une fête des génies gardiens. Le mois de Ramdhan est, nous l'avons vu, le résumé de toute l'année : les âmes et les génies gardiens quittent la terre dès la première nuit pour revenir la vingt-septième. La Petite Fête qui clôt le jeûne est une Toussaint, une fête des offrandes données par les vivants — et la piété paysanne y ajoute le souvenir des morts — aux messagers de l'Invisible, les pauvres et les passants. Enfin, la Grande Fête commémore sans doute le sacrifice d'Abraham, mais l'Islam populaire du Maghreb y a tellement associé les rites de l'agneau pascal, la communion de la famille avec l'Invisible qu'autrefois, à Ouargla, dans le Sud algérien et au Maroc, le masque apparaissait le jour même de la fête du sacrifice enveloppé dans la toison des moutons sacrifiés comme pour mieux indiquer qu'il était l'ancêtre du clan, la clé de voûte de la communion familiale.

Les gestes des masques soulignent leur personnalité et définissent après la notion de temps, l'action du drame sacré qu'ils jouent devant les hommes.

Généralement, ces scènes de la vie paysanne baignées de l'obscénité fécondante des rites de fertilité n'ont pas été décrites avec suffisamment de précision par les observateurs qui les ont d'abord signalées.

Le fait le plus significatif de la mascarade des Beni Snus est que le sanctuaire de l'ancêtre fondateur serve de coulisses à un drame de trois nuits dont la scène

est le village entier. Là, sans erreur possible, le masque représente l'ancêtre qui sort de son sanctuaire et y retourne après avoir accompli les gestes et prononcé les paroles destinées à éveiller la fécondité sur terre.

Tous les masques présentent trois traits essentiels : ils sont goinfres, ils font peur, ils font rire ; en outre, dans certaines régions comme à Ouargla autrefois et dans les montagnes de l'Atlas marocain, le personnage principal présentait tous les signes d'un priapisme exagéré. La goinfrerie, nous l'avons vu, est un caractère de bon augure qui accompagne certains rites de l'année : Ennayer ou 'a*sh*ura ; elle est dans son essence même la conséquence évidente de l'abondance, de la fécondité. En quémandant avidement des crêpes épaisses, des beignets gonflés, des œufs ou de la semoule, les masques représentent les morts qui acceptent les offrandes des vivants, et nouent avec eux un contrat d'alliance par le don reçu et les aliments partagés ; en échange, ils devront donner la fécondité du ciel pluvieux et de la terre chargée de moissons. Ils sont goinfres pour montrer que les offrandes des hommes sont acceptées volontiers, goinfres comme les hommes doivent l'être au début de l'année pour inaugurer dans un climat d'heureux présage un nouveau cycle, une période d'abondance où la goinfrerie sera permise d'un bout à l'autre de l'année : le plus heureux des présages dans des montagnes où les hommes peuvent juste apaiser leur faim aux meilleurs moments de l'année.

Même si tous les masques ne présentent pas les signes apparents d'une exubérance sexuelle, le fait de frapper violemment la porte, de l'ouvrir de force est comme une intrusion de bon augure, un viol fécondant de la maison tout entière, c'est-à-dire des femmes qui se tiennent près du seuil, leurs offrandes d'œufs et de semoule à la main, espérant en échange la bénédiction de l'Invisible : de nombreuses naissances mâles. Sans doute la marche des

masques, le pas de danse que j'ai observé chez les Beni Snus ont une importance. Dans le cadre actuel de cette étude il ne m'a pas été possible d'en analyser le sens faute d'une étude générale sur les danses populaires en Afrique du Nord, étude qui reste encore à faire.

Le bâton qui est l'un des accessoires importants des masques leur sert à accomplir un double geste : frapper le sol et frapper les femmes et les enfants. Ce geste de frapper le sol se retrouve dans le rite accompli par les femmes sur la tombe trois jours après la sépulture — tuzza bwakal — en réalité une évocation du mort suivie de la première offrande qui lui est faite, un vase d'eau déposé près de la stèle de poitrine, une galette non levée offerte au premier inconnu rencontré, pauvre ou voyageur, représentant l'Invisible. Pausanias parle du rite qu'accomplissait le prêtre de la Déméter éleusinienne, chez les Phénéatiens en Arcadie, qui tous les deux ans, pour les Grands Mystères, mettait un masque et battait la terre avec une verge (6).

Hermès use de la baguette lorsqu'il évoque les âmes et les génies ou lorsqu'il les replonge dans le monde souterrain (7).

Le second geste est comme la communication de la force bénéfique des morts à ceux qui en ont le plus besoin : les enfants qui sont jusqu'à l'accomplissement des grands rites de passage — circoncision ou mariage — placés dans un incertain redoutable, et les femmes qui doivent se prémunir contre la stérilité.

A ces gestes accomplis par les masques correspond un comportement des assistants. Nous avons vu que chez les Beni Snus, dans la fraction des Beni Zidaz, au moment de la mascarade d'Ennayer, un combat s'orga-

(6) Pausanias : *Descript. Grèce.* Lib. VIII. Arcadie XV, 2. 3.

(7) P. Raingeard : *op. cit.*, pp. 403 et 405.

nise entre les masques et les assistants, combat dont les projectiles sont des oignons de scille maritime. L'agôn est fécondant dans la symbolique populaire méditerranéenne. Nous avons trouvé des traces de cette notion dans différentes régions d'Algérie, chez les Beni Hawa par exemple où, près du sanctuaire d'Umm el Ba*kh*t, se déroule un combat dont les projectiles sont les grenades sauvages du bois sacré ; et partout ailleurs, dans la règle des jeux de balle rituels accompagnant les pèlerinages de printemps au cours desquels s'affrontent les clans d'est et d'ouest, les célibataires et les hommes mariés. Les oignons de scille maritime choisis en l'occurrence comme projectiles ne font que souligner le caractère funéraire des mascarades. Chez les Beni Zidaz, les oignons de scille sont plantés sur les limites des champs et sur les tombes et les contes populaires en ont fait la plante de vie, le symbole même de la résurrection.

Ailleurs, même si les rites de l'agôn ne sont pas aussi apparents, les spectateurs hurlent au masque les obscénités destinées à accroître sa force et à féconder la terre.

Les assistants ont peur, surtout les femmes et les enfants, sans que cette peur soit feinte. Des intrus vêtus de toisons noires se ruent en hurlant dans les maisons : ils représentent l'Invisible et partout, sauf dans l'Akfadou pour les fêtes du mariage, leur identité d'homme reste soigneusement dissimulée. Mais aussi le rire accompagne le passage des masques, provoqué par leur caractère grotesque, c'est-à-dire hors de l'ordre commun, participant à une certaine forme du sacré ; le rire libère de l'ambiance sacrée, il protège. Partout, les hommes rient devant les silhouettes étranges des masques alourdies de toisons, cliquetantes de colliers d'escargots et, autrefois, dans certaines régions, démesurément sexuées. Ils leur crient des plaisanteries obs-

cènes et cette lourde gaieté, « le*kh*rif », porte le nom de l'automne.
Car revenus sur terre au moment des champs qui verdissent comme s'ils apportaient leur bénédiction au monde, prenant la part qui leur est due aux fêtes de l'année solaire ou de l'année musulmane, les masques hirsutes de toisons noires aux visages étranges de peau ou d'écorce creusée sont les morts maîtres des champs, dispensateurs de toute fécondité.

Les masques et la naissance du drame en Méditerranée

Les caractéristiques des mascarades algériennes se retrouvent ailleurs en Méditerranée. L'apparition de l'ancêtre annonçant le retour de la fécondité sur terre est le premier « drame », le premier « mystère » à l'aube du théâtre, avec pour décor la place du village qui est en réalité le premier champ défriché.

Les personnages varient peu d'une région à l'autre. Le masque principal est toujours habillé de peaux, recouvert de toisons ; au Maroc, il tire même son nom de cet accoutrement : « bu jlud » — l'homme aux peaux (8). Un autre masque, quelquefois personnage principal et quelquefois adjoint au premier, tire son nom de son grand âge, c'est-à-dire de sa qualité d'ancêtre : « *shakh esh-shiokh* » — le vieux d'entre les vieux (9). Fréquemment à ces personnages s'adjoint un cortège nuptial au complet destiné à mettre en place un élément d'intrigue devenu classique et base du théâtre mais ici générateur de l'indispensable obscénité.
En Grèce, les « kalogheroi » sont chargés de l'organisation des mascarades et y tiennent les principaux

(8) Westermarck : *op. cit.* t. II p. 133 et seq.
(9) Mouliéras : *Le Maroc inconnu* 1re partie, exploration du Rif. Oran 1895 p. 106 et seq.

rôles. Ce sont des hommes mariés choisis pour quatre ans par l'assemblée du village. Les rôles des épousées sont tenus par des jeunes gens travestis (10). Là encore, les principaux personnages sont vêtus de toisons de boucs et armés de longs bâtons. Au Portugal, des personnages, le visage recouvert de masques de liège ou de peaux de lapins, représentent le diable ou la mort. Ces mascarades ont été le mieux conservées dans la région de Bragance et de Vinhais, ce qui rend très improbable l'influence islamique (11).

Le moment choisi pour les mascarades permet de préciser des notions qui semblent avoir échappé aux études folkloristes.
Dans toute l'Europe, c'est la période dite des « douze nuits » entre le 23 décembre et le 4 janvier qui est le plus généralement choisie pour les mascarades, période à laquelle s'ajoute souvent le début du printemps, comme si les morts revenaient sur terre, visibles, à la charnière de deux cycles, à un moment imprécis, situé en dehors du comput connu des hommes.

Les thèmes présentent peu de variantes autour de l'idée centrale de fécondité et d'obscénité. Dans la région nord du Maroc, « bu jlud » — l'homme aux peaux — et « *shakh esh-shiokh* » — le vieux d'entre les vieux — se battent pour la possession d'une jeune femme. Au Khemis, dans le Sahel marocain, comme dans le Djebel Hbib, les mascarades donnent lieu à de véritables farces à plusieurs personnages (12). Les mêmes

(10) George A. Megas : *Greek Calendar Customs*. Athènes 1958 pp. 65 et 67.

(11) D. Sebastiao Pessanha : *Mascarados, Mascaros Populares de Tras-os-Montes*. Lisboa 1960.

(12) Westermarck : *op. cit.* t. II pp. 132-135.

thèmes, les mêmes farces se retrouvent dans la Grèce actuelle. Une vieille femme vêtue de haillons berce son enfant ou lui donne le sein. Un autre masque représente l'enfant devenu grand qui cherche une femme parmi les jeunes filles du village. Il est tué par un masque et ressuscite au moment où le meurtrier donne des signes de repentir (13). Comme l'a déjà signalé Dawkins (14), ce thème de l'enfant né avant terme, assassiné puis ressuscité, est le motif central du mythe de Dionysos. S'il n'est pas étonnant de le retrouver en Thrace dans la Grèce actuelle, où il s'inscrit dans la continuité de la tradition populaire, il représente au Maroc un fait difficilement explicable faute d'une meilleure connaissance du peuplement marocain. Peut-être faut-il le rapprocher alors des « mystères de la Passion » d'ancienne inspiration iranienne illustrant le martyre des Alides que les Shi'ites ont pu apporter avec eux (15).

Mais par-delà les siècles, les traditions convergent et renouent avec le très ancien passé méditerranéen.

La Grèce ancienne connaissait ses héros éponymes, ses ancêtres fondateurs aux noms évocateurs de toisons noires. Pausanias mentionne (16) Dionysos Mélanaigis, c'est-à-dire à la peau de chèvre noire qui, d'après Suidas, était le nom du dieu gardien de chaque foyer auquel on présentait les nouveau-nés lors des

(13) George A. Megas : *op. cit.* pp. 64-65.

(14) R. M. Dawkins : *The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus,* Journal of Hellenic Studies XXVI. London 1906 p. 154.

(15) J. M. Landau : *Studies in the Arab Theater and Cinema* p. 5 Philadelphie University of Pennsylvania Press 1958.

(16) Frazer : *Pausanias's description of Greece* t. II p. 245 Lib Attica ch. XLIV. 5.

Apatouries (17) ; un Dionysos devenu la personnification de l'autel des ancêtres, la manifestation des ancêtres en un personnage unique.

Virgile parle des masques d'écorce creusée dont se servaient les Troyens pour honorer Bacchus (18).

Ces « mystères » entourés d'obscénités rituelles ont donné naissance aux personnages déjà bien caractérisés des Atellanes de l'Antiquité pré-romaine (19).

Maccus, Bucco, Pappus sont goinfres et luxurieux, Manducus a une bouche immense et de grandes dents comme le « bu 'afif » du Guergour et Lamia terrorisait les petits enfants en faisant mine de vouloir les dévorer.

Dans les ancêtres reconnus de la Comedia dell'Arte nous retrouvons les traits caractéristiques des mascarades paysannes du nord de l'Afrique. De même que le geste du laboureur, son attente devant le miracle des champs ont donné naissance aux Mystères d'Eleusis, l'ancêtre couvert de toisons noires, obscène et goinfre, messager de bon augure de l'Invisible, a donné naissance au drame sacré et au théâtre. En outre il est facile de retrouver dans ces offrandes déposées sur les tombes dans ces réunions de femmes dans les cimetières, dans ces apparitions de masques noirs couverts de toisons, les principaux éléments de la vieille religion de fécondité telle qu'elle a survécu dans toute l'Europe aux bûchers et aux procès de sorcellerie (20).

(17) Frazer : *op. cit.* Lib II Corinth. ch. XXXV (Hermion) 35. I.
Id. : *The Golden Bough* I p. 326 seq et II p. 34 seq.

(18) Virgile : *Géorgiques* II 385.

(19) G. Boissier : *Atellanae Fabulae* in Dict. des Antiquités t. I p. 513.

(20) Gerald B. Gardner : Witchcraft to-day. London 1954 passim.
et Id. The meaning of Witchcraft. London 1959 passim.

Le champ fécondé par l'ancêtre a été choisi par les paysans de Méditerranée comme symbole de l'aventure humaine, les Portes de l'Année s'ouvrent sur les saisons de l'homme, de la moisson aux semailles, de la mort à la naissance et à la résurrection.

CONCLUSION

Les rites que nous venons d'étudier forment un système cohérent issu d'une pensée unique à tel point que l'on peut parler d'une civilisation de l'Afrique du Nord comme d'un ensemble vivant ayant son originalité propre et non plus, comme cela a été trop souvent écrit, un ramassis de croyances et d'ethnies disparates.

L'esprit méditerranéen est chez lui en Afrique du Nord, plus tangiblement présent qu'ailleurs et les paysans nous proposent les clés capables de nous permettre de déchiffrer ce que les écrivains de l'Antiquité et les philosophes ont appelé des Mystères.

Nous savons maintenant qu'il n'y a jamais eu de religions « animistes » en Méditerranée, ni sans doute ailleurs même dans le plus lointain passé, mais que l'arbre et la pierre sont les symboles simples d'une philosophie complexe de l'homme et de sa place dans le monde. Nous savons pourquoi les lampes de terre s'en-

tassent nombreuses dans les ruines des temples de l'Antiquité et nous comprenons mieux le rôle des jeux funéraires qui se déroulaient près de la tombe ou en l'honneur des morts.

Les paysans d'Algérie ont gardé en outre de précieux indices qui permettent d'expliquer le rôle exact des rois agraires de l'Antiquité et d'inscrire une préface à l'histoire même de la royauté.

Les interdits du deuil s'inscrivent pour nous maintenant dans un contexte précis, dans une philosophie claire basée sur la résurrection. Bien des mystères de l'Antiquité, bien des cosmogonies s'illuminent par le rapprochement qu'établissent entre labour et tissage les plus humbles des paysans du Maghreb.

D'autres énigmes moindres ont été résolues qui, pour les Grecs cependant, étaient le privilège des initiés et qui, de ce côté de la Méditerranée, sont le partage des paysannes tout au long de leur vie quotidienne : la grenade entrouverte symbole de Héra mère des dieux et les fèves en horreur aux philosophes soucieux de rompre le cycle des réincarnations.

Nous avons mis l'égide d'Athéna à sa place sur les épaules des femmes d'Afrique du Nord ou drapée autour de la Fiancée du Ciel dans un symbolisme désormais clair.

Les rites de pluie nous ont amené à décrypter le mystère des Daedalia, et aussi le sens profond de l'agôn rituel qui a donné naissance à nos jeux et qui seul peut expliquer bien des luttes, bien des guerres de l'Antiquité incompréhensibles si on les voit sous le seul angle de l'Histoire.

Le cycle des saisons est, nous l'avons vu, le même d'un bout à l'autre de la Méditerranée, mais le nom « anebdu » que donnent les paysans berbères à la moisson précise son sens véritable. Entre les moissons et les labours, entre la naissance à la vie invisible et la descente dans la matière, toutes les gnoses, tous les Orphismes, toutes les philosophies pythagoriciennes se sont insérées, mais leur clé est restée dans les jarres où le grain est endormi, sous le signe du serpent et de la feuille de frêne, dans les silos souterrains profonds, sous la garde des paysans d'Afrique du Nord.

Le masque vêtu de toisons et de haillons, sortant du sanctuaire de l'ancêtre, a fixé dans sa danse l'origine du drame sacré et du théâtre.

Ainsi le fond commun de la pensée méditerranéenne est établi, comme un ensemble homogène où l'Afrique du Nord occupe sa place avec les civilisations crétoise et mycénienne. Mais déjà cette pensée commune méditerranéenne donne un premier enseignement à l'humanité en unissant la pensée sémitique et la pensée indo-européenne au point qu'il est impossible de déterminer d'où est parti ce symbolisme commun du labour, du tissage et du mariage, d'où sont venus ces interdits de deuil semblables aux interdits agraires, où est née cette pensée lourde de conséquences religieuses et sociales que la vie vient de la mort.

Il serait faux de dire que tout cela se retrouve un peu partout, à travers le monde et les civilisations. Cet exposé comparatif constitue le premier élément d'études plus générales qui essaieront de fixer les limites d'une civilisation dont les critères essentiels peuvent déjà être déterminés et dont il reste à trouver le ou les épicentres, la vitesse et le sens de diffusion.

Des faits secondaires précis comme les jours de la vieille, les feux du solstice d'été, les rites de fin d'année ont, bien certainement une origine commune qu'ils partagent avec certains symboles, nés d'une profonde communauté de pensée et non de coïncidences fortuites.

Chacune de ces rubriques aurait sans doute pu fournir la poutre maîtresse d'un ouvrage d'érudition, mais mon but n'était pas d'ajouter des titres aux fichiers des bibliothèques.

En recueillant les derniers éléments de ce travail dans l'Aurès en 1954, j'ai eu l'impression de moissonner un champ voué pour longtemps à la friche, attendant son printemps. Il m'a fallu aller vite, recueillir les faits, chercher des idées directrices, les étayer, les vérifier.

Grâce aux faits recueillis, grâce aux témoignages des paysans, un autre élément est apparu, important dans l'histoire des idées : la pensée religieuse en Afrique du Nord comme dans la Méditerranée de l'Antiquité est dominée par la notion du contrat d'alliance, contrat du labour, contrat du sacrifice par la nourriture partagée ou le sang répandu. Les Invisibles et les hommes sont les parties éternellement prenantes d'un contrat sans cesse renouvelé par chacun des rites. Ce sont des clans opposés et complémentaires puisque ce système n'est pas figé mais en mouvement éternel allant de l'un à l'autre des deux termes de l'aventure humaine, naissance et mort.

Ni la peur, ni l'imposture, ne peuvent entrer dans ce système du monde.

L'Invisible est à la portée de l'homme, à sa mesure. Les rites des champs, les rites de passage, sont mêlés, du labour à la moisson, parce que l'homme a trouvé son équilibre en concevant ainsi sa place dans le monde et en faisant place au monde dans sa pensée de tous les jours, dans les plus humbles de ses gestes.

La Cité des hommes a poussé sur le Premier Champ qui lui a donné ses premières lois, qui l'a entourée de son premier sillon devenu la première enceinte.

La civilisation occidentale tient toute dans ces symboles, encore gardés par les paysans d'Algérie qui, chaque année, répètent les rites de sa genèse comme pour préserver à travers les siècles l'essentiel de la pensée méditerranéenne : offrande de l'automne, espérance de l'hiver, accomplissement du printemps et, lorsque les champs sont blancs, certitude que la moisson est la vraie Porte de la Vie.

FIN

NOTE SUR LE SYSTEME

DE TRANSCRIPTION LINGUISTIQUE EMPLOYE

Le système de transcription employé est mauvais. En réalité, tous les systèmes de transcription linguistiques sont mauvais et incomplets lorsqu'ils ne sont pas accompagnés d'une notation musicale indiquant les accents toniques et l'inflexion intentionnelle.

Nous n'en sommes pas là et bien des linguistes partisans de systèmes compliqués ne font que s'isoler du public non spécialiste qui doit apprendre à lire ce nouvel alphabet, des imprimeurs qui doivent fondre de nouveaux caractères, des éditeurs qui doivent courir la subvention d'Etat pour couvrir une partie de frais qui dépassent de bien loin la valeur intrinsèque de l'ouvrage.

J'ai donc employé ici un système qui n'effarouchera pas le lecteur non initié aux subtilités de la transcription phonétique, un système qui n'a pas donné de longues veilles laborieuses aux imprimeurs et aux correcteurs.

Le lecteur non initié pourra déchiffrer les mots sans trop de peine et les linguistes, les arabisants ou les berbérisants pourront trouver la racine des mots sans aucune difficulté.

Les consonnes sont les suivantes :

b	qui se prononce souvent presque comme un v, c'est-à-dire en spirante labiale comme le b du bas latin cabalus qui a donné cheval.
d	se prononce souvent comme le th anglais dans this et there.
f	comme en français.
g	toujours comme gué.
j	comme Jean en français.
k	comme képi avec, devant une voyelle, le son du Ich allemand.
l, m, n	comme en français.
r	roulé.
s et z	comme en français.
t	prend, isolé, le son du th doux anglais comme dans thistle ; redoublé, tt, l'air est chassé entre les dents ce qui, souvent, le fait transcrire bien à tort, ts.

J'ai transcris ainsi les consonnes emphatiques :

th. dh	qui sont des t et des d prononcés en creusant la langue vers la pointe.
ç	qui représente un s emphatique.

et les vélaires :

gh	qui équivaut à un r dur non roulé avec résonance venue du fond de la gorge.
kh	qui équivaut à la jota espagnole.
q	qui se prononce avec le voile du palais c'est-à-dire le fond de la gorge.

J'ai transcris la pharyngale équivalente du 'ain arabe par 'a pour ne pas recourir à la lettre grecque epsilon généralement employée par les linguistes.

Enfin j'ai confondu le h pharyngal et le h laryngal, sûr que les spécialistes s'y retrouveraient sans peine et que les non spécialistes n'y verraient pas d'inconvénient.

Les voyelles sont :

a	avec parfois un son plus fermé que le è que j'ai transcris ä.
e	qui ne se prononce pas et qui est la voyelle zéro des linguistes.
i	a toujours un son bref.
y	est une demi-consonne avec un son long comme dans *yolande*.
u	se prononce toujours comme ou.
w	avec le même son que water anglais.

Il faut toujours faire sentir la diphtongue lorsque deux voyelles sont côte à côte :

au	se prononce alors a-ou.
ai	se prononce aïe.

La diversité des accents locaux est considérable, c'est ainsi que dans la région d'Azazga. Il se prononce zz : le mot melleh qui signifie sel se prononce mezzeh. L'accentuation varie d'un village à l'autre. Je prie donc les linguistes de bien vouloir excuser toutes ces libertés, le but de cet ouvrage est de faire connaître un aspect jamais étudié de la pensée algérienne, de lui donner sa place dans la civilisation méditerranéenne et non d'ajouter des exemples supplémentaires à la connaissance de langues dont la lettre et la forme ont été bien souvent approfondies.

BIBLIOGRAPHIE

Ne sont mentionnés ici que les ouvrages cités dans le texte. Je dois cependant, bien que ne l'ayant pas cité, réserver une place toute particulière à *La Foi jurée* de M. G. Davy à qui je dois plus que la simple lecture d'un livre, ainsi qu'aux cours de M. Basset, de M. Gernet et de M. Griaule, qui m'ont mis sur la voie.

Aheghian (M) : *Der Armenische Volksglaube*. Leipzig 1899.

Alexander (H. B.) : *Soul* in Hastings's Encyclopaedia for ethics and religions t. II p. 729.

Aristophane : *Thesmophories*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Dael, Paris, Collection des Universités de France, Belles Lettres 1946.

Aristote : *La Politique*.

Arnobius : *Disputationes apud gentes*. Migne, Patrologiae cursus Parisiis 1844.

Augustin (Saint) : *Confessions*. Texte établi et traduit par Pierre de Caleriolle 2e ed. revue et corrigée, Paris, Belles Lettres, collection des Universités de France 1941.

Bartoli (Abbé) : *Histoire de la Corse*. Paris 1898.

Basset (R) : *Berbers and North Africa* in Hastings's Encyclopaedia for ethics and religion. Edimbourg 1909.
— *Etudes sur la Zenatia de l'Ouarsenis*, Alger, Jourdan 1885.

Bastide (R) : *Sociologie et Psychologie.* Paris, Presses Universitaires de France 1950.

Bates Oric : *The Eastern Libyans,* London 1914.

Bayet (J) : *Les Feria Sementivae et les indigitationes dans le Culte de Cérès.* Revue d'histoire des religions t. CXXXVIII nº 2 avril-juin 1950 p. 173.

Bel (A) : *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghrebins* tiré à part de la R. T. s. d.

Benoît (M. Fernand) : *Survivances méditerranéennes chez les Berbères.* Revue anthropologique 1950.

Biarnay (S) : *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaine.*
— *Etudes sur le dialecte berbère d'Ouargla.*

Blachère (R) : *La Nefs dans le Coran.* Etudes islamiques t. III.

Blachet (E) : *Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran.* Paris R. H. R. t. 40 20e année, 1899 p. 222.

Blau (J. L.) : *Das Altjüd. Zauberwesen,* 2e éd. Berlin 1914.

El Bokhari : *Les Traditions islamiques* trad. O. Houdes et W. Marçais, Paris Imprimerie Nationale 1903.

Boréas (Th) : *Zètèmata dmèrikès psukologias toi zousai psukai.* Athènes 1927 6 seq 8 avec un résumé en italien.

Boulnois (J) : *Le Caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne, de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse mère.* Préface de G. Jouveau Dubreuil, Paris, Adrien Maisonneuve 1939.

Bousquet (G. H.) : *Promenades sociologiques (IV). Le Bouaffif dans le Guergour.* Revue africaine t. XCIV nº 422-423 1er et 2e trimestres 1950.

Brill (E. J.) : *Le Calendrier de Cordoue pour l'année 961.* trad. Dozy, Leyde 1873.

Budgett Meakin : *The Moors.* London 1902.

Byhan (A) : *La Civilisation caucasienne.* Paris, Payot 1936.

Caillemer (E) : *Dermatikon,* Dict. des Antiquités t. II p. 106.

Caillois (R) : *L'Homme et le sacré.* Paris N. R. F. Gallimard 1950.

Campbell (J) : *The hero with a thousand faces.* New York Bellingen Series XVII 1949.

Calvet : *Survivances antéislamiques en matière culturale.* Bulletin de l'enseignement des indigènes de l'Académie d'Alger nº 302, 1939.

Carter (Jesse Benedict) : *Ancestor Worship* (Roman). Hastings's Encyclopaedia for ethics and religions, vol. I p. 463.

C. E. B. F. : *Tarurit uzal.* Fichier d'archives berbères 114, 612 4 janvier 1952.

Certeux (A) : *Sidi Mousa, l'homme volant.* Revue des traditions populaires t. IX 1894.

Certeux et Carnoy : *L'Algérie traditionnelle.* Paris-Alger 1884.

Champollion : *Lettres écrites d'Egypte et de Nubie.* Paris 1828-1829.

Chantréaux (E) : *Le Mariage chez les Ait Hichem.* Bulletin de l'enseignement des Indigènes, Alger 1940 nº 304 p. 21.
— *Le tissage sur métier de haute-lisse à Ait Hichem et dans le Haut Sebaou.* Revue africaine 1941 p. 227.

Chelhod (J) : *Le Sacrifice chez les Arabes.* Th. pour le doctorat ès Lettres, ex. dactyl. Paris juin 1952.

Chevalier (H) : *Les Charrues d'Afrique — Mémoires et comptes rendus des travaux de la Société des Ingénieurs Civils de France.* t. I 1902 pp. 237-242.

Clermont-Ganneau : *Traditions orales au pays de Moab.* Journal asiatique ser. X Vol. VIII Paris 1906.

Cola-Alberich (J) : *Amuletos et tatuajes marroquies.* Madrid Instituto de estudios africanos 1949.

Corippe : *La Johannide,* trad. J. Alix, Revue tunisienne t. VI 1900 p. 273.

Columelle : *de Re Rustica,* trad. Nisard Script. Latin. Bibliotheca Paris, Didot 1859.

Corpus Inscript. Latin. Vol. VIII Inscriptiones Africae Latinae Berolini 1881-1904.

Corso (R) : s. v. *Calendario Enciclopedia Italiana,* t. VIII p. 397.

Cour (A) : *Le Culte du serpent* tiré à part de la Revue africaine Alger, Jourdan 1907.

Curtiss (S. J) : *Primitive Semitic religion to day.*
— *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina* Deutsch Ausgabe Leipzig Hinrich 1903.

Cyprien (Saint) : *Liber de idolarum vanitate,* Migne, Patrologiae cursus Parisii 1844.

Dallet (R. P. J) : *Le Verbe kabyle* F. D. B. Fort-National 1953.
— *Les I'assassen.* Fichier d'Archives berbères, Fort-National 1949.

Dawkins (R. M) : *The modern carnival in Thrace and the cult of Dionysus-Journal of Hellenic Studies.* XXXVI. London 1906.

Decugis (H) : *Les Etapes du droit des origines à nos jours* 2e éd. Paris Librairie du Recueil Sirey 1946.

Demeerseman (J) : *Le Contrat par l'eau et le sel.* Tunis Ibla 1947 p. 362.

Denis d'Halicarnasse : *Antiquitatum Romanoerum quae supersunt... graece et latine... ex recensione Adolphi Kiesking et Victorio Prou.* Paris A. F. Didot 1886 Scriptorum Graecarum bibliotheca.

Desparmet : *Le Mal magique — Ethnographie traditionnelle de la Mitidja,* Alger, J. Carbonnel, Paris, Geuthner 1932.

Destaing (E) : *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snoûs.* Publications de la Faculté des lettres d'Alger, Paris, Ernest Leroux, 1914.
— *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snoûs.* Alger, Jourdan, 1907, extrait de la Revue africaine nos 261, 262 et 263.
— *L'Ennaier chez les Beni Snoûs.* Revue africaine, 1905, no 256, p. 57.

Devulder (R. P.) : *Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouad-hias.* Revue africaine, t. XCI, 1er et 2e trim. 1951, pp. 63 à 102.

Deubner (L) : *Birth* (Roman). Hastings's Encyclopaedia of ethics and religions. Vol. 2, p. 649.

Dieterlen (G) : *La Religion Bambara.* Paris PUF 1953.

Diodori Siculi : *Bibliothecae historicae quae supersunt ex nova recensione Ludovici Dindorfi... graece et latine.* Paris, A. Didot, 1842. (Scriptarum Graecorum bibliotheca.)

Documents algériens : *La Scille raticide.* Série économique, no 98, 26-4-1952.

Donaldson (Bess Allen) : *The wild rue.* London, Luzac, 1938.

Donaldson (Dwight M) : *The Shi'ite religion.* London, Luzac, 1933.

Doutté (E) : *Magie et religion de l'Afrique du Nord.* Alger, Jourdan, 1909.
— *L'Organisation domestique chez les H'âh'a.* Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française sup., no 1, janv. 1905.

Dozy : *Le Calendrier de Cordoue pour l'an 961.*

Dubois (Ch) : *Zagreus.* Dict. des Antiquités, t. V, 1re partie, p. 1 034.

Dukinfield-Astley (Rev. A. J.) : *A sacred spring and tree at Hammam R'irha Algeria* ». Man, 1910, no 71, p. 122.

Dupin (aîné) : *Le Morvan : topographie, agriculture, mœurs des habitants. Etat ancien. Etat actuel. Scènes morvandelles.* Paris, Plon frères et Videcoq aîné, 1853.

Dussaud (R) : *La Nephesh et la Rouah dans le livre de Job.* R. H. R., t. CXXIX, nos 1 et 2-3 janvier-juin 1945.
— *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite.* 1re et 2e éd.
— *La Notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens.* Syria, 1935, pp. 267-277.

Edwards (E) : *Sacrifice* (Iranian). Hastings's Encyclopaedia for ethics and religions, t. II p. 19.

Eijub Abala : *Beiträge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien.* Zeitschrift des Deutschen Morg. Gesell. Vereins VII Palestina.

Elien de Préneste (C) : *Aeliani de Natura animalium : varia historia epistolae et fragmenta.* Paris, Scriptorum Graecorum. Bibliotheca, A. F. Didot, 1858.

Erman (A) : *La Religion des Egyptiens,* trad. de Henri Wild, Préface de Etienne Drioton. Paris, Payot, 1952.
id. *The literature of the Ancient Egyptians.*

Evans-Pritchard (E. E) : *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford Clarendon Press, 1949.

Falsiral (O) : *Anima Alata e simbolismo dell'anima in Omero*
— *Studi e materiali di Storia delle religioni della scuola di Studi Storico-religiosi dell'Università di Roma.* Bologna, 1952, p. 102.

Farnel (L. R) : *Sacrifice* (Greek), in Hastings's Encyclopaedia for ethics and religions t. II p. 17.
— *Cult of the Greek States.* Oxford, 1896-1907, 4 Vol.

Février (J. G) : *Histoire de l'écriture.* Paris, Payot, 1948.

Filipovic : *Ethnographie de la Serbie du Sud,* trad. dactyl. du Département d'Europe au Musée de l'Homme. Paris.

Frazer (J. G) : *Pausanias's description of Greece.* London, MacMillan, 2e éd. 1920.
— *Le Roi magicien,* t. I et II. Paris, Geuthner.
— *Le Bouc émissaire.* Paris, Geuthner, 1925.
— *Folklore in the Old Testament.* Studies in comparative religion, legend and law. London, MacMillan and Co 1919.
— *Le Rameau d'or,* trad. P. Sayn, Paris, Geuthner 1925.
— *Esprits des blés et des bois,* trad. P. Sayn, Paris, Geuthner, 1935.
— *The magic art.* London, MacMillan 1932.

Frobenius (L) : *Mythologie de l'Atlantide.* Paris, Payot, 1949.

Fulgentius (Fabius Plantiades) : *Mythologiarum... liber primus in Auctores Mythographie latini.* Lugduni Batavorum, 1742.

Gardner Gerald Brousseau : *Witchcraft To-day,* Rider and Company, London 1954.
— *The meaning of Witchcraft.* The Aquarian Press, London 1959.

Gardener : *Stones* (Greek and roman), in Hastings's Encyclopaedia for ethics and religions.

Garnett (L. M. J) : *The women of Turkey and their folklore.*

Gaudry (M) : *La Femme Chaouïa de l'Aurès.* Etude de sociologie berbère, Paris, Geuthner, 1929.

Genevois (R. P.) : *Notes inédites.*

Gerard (E) : The *land beyond the Far East folklore,* t. I 1890, p. 520.

Gernet et Boulanger : *Le génie grec dans la religion.* Paris. La Renaissance du Livre, 1932.

Ginsburg (C. G) : *The Kaballah its doctrines and development.* London, 1920.

Glob (P. V) : *Ard o-g Plov i Nordenskoltid-jysk.* Arkaeologisk Selskobs Shrifter Bind I Universitetsforlaget i Aarhus, 1951 (résumé en anglais).

Gobert (E. G) : *Magie des restes.* Revue tunisienne, 4e trimestre 1942, no 52, p. 277.

Goichon (A. M) : *La Vie féminine au Mzab — Etude de sociologie musulmane,* préface de William Marçais. Paris, Geuthner, 1927.

Giaccobetti (R. P.) : *Notes inédites.*

Goldziher (I) : *Le Culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes.* Paris, Leroux, 1885.

Griaule (M) : *Les Masques Dogons.* Paris Institut d'Ethnologie 1938.

Griffith (R. Th.) : *Rig-Veda.* Bénarès, 1889-1892.

Grimm (J) : *Deutsche Mythologie,* 3e éd. Göttingen 1854.

Grünesein (C) : *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels.* Halle, Niemeyer, 1900.

Hagimihali (A) : *L'Art populaire grec.* Athènes, Pyrsos, 1937.

Hamy (E. T) : *Laboureurs et pasteurs berbères, traditions et survivances.* Association française pour l'avancement des Sciences, comptes rendus de la 29e session, 1re partie, Paris, 1900.

Hanoteau : *Poésies Populaires du Djurdjura.* Paris 1867.

Hanoteau (A) et Letourneux (A) : *La Kabylie et les coutumes kabyles,* 2e éd. Paris, Challamel, 1893.

Harrison : *Religion of Ancient Greece.* London, 1905.

Halévy : *Mélanges de critique et d'histoire.* Paris, Maisonneuve, 1883.

Héliodore : *Aethiopica.*

Herber : *Les Poupées marocaines.* Archives berbères, t. III, Paris, 1918.

Hérodote : *Histoires,* texte traduit et établi par Ph. E. Legrand. Paris, Belles Lettres, Collection Guillaume Budé, 1932 à 1953.

Hésiode : *Théogonie. Les travaux et les jours. Le Boucher.* Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, Belles Lettres, Collection Guillaume Budé, 1951.

Heuzé (G) : *Les Plantes alimentaires.* Paris, Librairie agricole, 1893.

Hild (J. A) : *Flumen.* Dict. des Antiquités, t. III, 1re partie, p. 685.

Hilprecht : *Die Ausgrabungen und Bel-Tempel zu Nippur.* Leipzig, Hinrich, 1903.

Hilton-Simpson (M. W) : *Some Algerian superstitions noted among the Shawia Berbers of the Aures Mountains and their named neighbours folklore.* Sept. 1915. Vol. XXIV nº 3.

Hocart (A. M) : *Les Progrès de l'homme.* Paris, Payot, 1935.

Hoëg (C) : *Les Saracatsans, une tribu nomade grecque,* étude linguistique précédée d'une note d'ethnographie. Copenhague, Povl Branner, E. Champion, 1925.

Homère : *Hymne à Déméter,* texte établi par Jean Humbert Paris, éd. Budé, 1946.

— *Iliade,* texte établi et traduit par Paul Mazon avec la collaboration de Pierre Collart et René Longumier. Paris, Collection des Universités de France, Guillaume Budé, 1937-1938.

Hubert (R et G) : *Le Peuple Corse, les genres de vie et les institutions familiales.* Bruxelles 1935.

Ibn el Awam : *Kitab el Felahah,* trad. Clément-Mallet, Paris.

Ibn Khaldoun : *Histoire des Berbères,* trad. Baron de Slane, Paris. Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova, Geuthner, 1925.

Jacobsen (J. P) : *Les Mânes,* traduit du danois par E. Philipot. Mâcon, impr. Protat frères, Paris, libr. Ancienne Edouard Champion, éditeur 5, quai Malaquais, 1924. 3 Vol. in-8.

James (E. O) : *Origins of sacrifice.* London, John Murray, 1953.

Jarde (A) : *Vannus.* Dict. des Antiquités, t. I, 1re partie, p. 627.

Jastrov : *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Geissen Ricker, 1902.

Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab.* Paris, Cabalda, 1908.

el Kalabadhi (Abu-Bakr) : *Kitab el Ta'arruf li madhhab ahl al-tasowwuf,* translated by Arthur John Arberry, Cambridge, University press, 1935.

Kohl (J. G) : *Die Deutsch-russieschen. Ostseeprovinzen.* Dresden und Leipzig, 1841.

Knight (A. L) : *Regen lokken en regen verdrijven hij de Taradja's ven Midden.* Tijdaschrift voar indische Taalland en Volkenkunde XLIV, 1901.

Lactantinus : *Divinae Institutiones,* Migne, Patrologiae cursus 1844.

L'Africain (L) : *Johannis Leonis Africani Descriptio.* Lugduni Botavorum apud Elzevier, 1632.

Lagrange (R. P.) : *Etudes sur les religions sémitiques.* Paris, Lecoffre, 1903.

Laisnel de la Salle : *Le Berry* (préface de George Sand), t. I. Croyances et Légendes, t. II. Mœurs et coutumes, Paris, Maisonneuve, 1900-1902.

Landau (J. M.) : *Studies in the Arab Theater and Cinema.* Philadelphia, 1958.

Lane : *Arabian society in the Middle Ages.* London, 1883.

Laoust (A) : *Mots et choses berbères.* Paris, Challamel, 1920.

— *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas.* Paris, Larose. Extrait d'Hespéris, 1921, p. 413.

— *Dialecte berbère du Chenoua.* Publications de l'Ecole des lettres d'Alger T. L. Paris, 1912.

Legey (Dr.) : *Essai sur le folklore marocain.* Paris, Geuthner, 1926.

Leitner (G. W) : *The languages and races of Dardistan.* Lahore, 1878.

Leser (P) : *Entstehung und Verbreitung des Pfluges.* Munster. i. w. Collection internationale de monographies ethnologiques, t. III, fasc. 3, 1931.

Lévy (S) : *La Doctrine du sacrifice chez les Brahmanes.* Paris, Leroux, 1898.

Lods (Ad) : *La Croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.* Paris, Fischbacher, 1906.

Loisy : *Les mystères d'Eleusis.* Revue d'histoire et de littérature religieuse, 1913, t. IV.
— *Essai historique sur le sacrifice.* Paris, E. Nourry, 1920.

Lorentz (Fr) and Tadeusz Lehr Splawinski : *The Cassubian civilisation,* avec une préface de Bronislaw Malinowski. London, Faber and Faber, 1935.

Macrobe : *Œuvres complètes,* avec la traduction de Mahul, publiées sous la direction de M. Nisard. Paris, J. J. Dubochet, coll. Nisard, 1850.

Magnien (V) : *Les Mystères d'Eleusis.* Paris, Payot, 1938.
— *Le Mariage chez les Grecs : conditions premières.* Extrait de l'annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientale et slave, t. IV, 1936.

Marçais (W) : *L'Euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie* : orientalische Studien Theodor Nöldeka Gewidmet.

Marchand (H) : *Masques carnavalesques et carnaval en Kabylie.* Actes du 4e Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord. Rabat, 18-20 avril 1938, t. II, p. 806.

Marmol : *L'Afrique,* trad. de Nicolas Perrat sieur d'Ablencourt, Paris, 1667.

Maspéro (G) : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 3e éd. Paris, Hachette, 1884.

Masqueray : *Documents historiques recueillis dans l'Aurès.* Revue africaine, t. XXI, p. 115.
— *La Formation des cités.* Paris, Leroux, 1886.

Martin (M) : *Description of the Western Islands of Scotland.* Londres, 1673 (1703).

Maunier (R) : *Mélanges de sociologie nord-africaine.* Paris, Alcan, 1930.

Maury : *Coutumes et croyances se rapportant à la vie agricole à Makouda (Misrana Mixte).* Bulletin de l'enseignement des indigènes de l'Académie d'Alger, no 304, 1939.

de Médonça (U) : *Les Mœurs et les croyances du peuple grec.* Revue anthropologique, janvier-mars 1932, p. 51.

de Médonça (U) et Lerinc : *Les Mœurs et les origines du peuple serbe.* Revue anthropologique 1927, p. 266.

Megas (G. A) : *Greek calendar customs.* Press and Information Department Prime Minister's Office, Athènes, 1958.

Meyer (A) : *Etude sur la communauté israélite de Tlemcen.* Alger, 1902.

Mitchell (H) : *Sparte et les Spartiates.* Paris, Payot, 1953.

Monchicourt : *Mœurs indigènes : les rogations pour la pluie.* Tunis, 1915.
— *Les Rites de l'Achoura* in Revue Tunisienne XVII p. 286. Tunis 1910.
— *Répugnances ou respect relatifs à certaines paroles ou à certains animaux.* Revue Tunisienne XV. 1908.

Mokhtar ould Hamidou : *Précis sur la Mauritanie.* Etudes mauritaniennes no 4. Centre Ifan Mauritanie, Saint-Louis du Sénégal, 1952.

Montagne (R) : *Les Berbères et le Mokhzen dans le Sud du Maroc — Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh).* Paris, Alcan, 1930.

Mouette : *Histoire des Conquestes de Moulay Archy.* Paris, 1683.

Moulières : *Une tribu zenète anti-musulmane (les Skara).* Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran 1903, 1904, 1905.
— *Le Maroc inconnu.* 1re Partie, Exploration du Rif. Oran 1895.

Muriller : *Compte rendu sur J. B. Marcaggi : les chants de la mort et de la vendetta en Corse.* R. H. R. 37, 1898.

Newton : *A history of discoveries of Halicarnassus Cnidos and Bronchidae.* London, 1865.
— *Homer and Mycenae.* Londres, 1935.

Nilsson (Martin P) : *Griechische Feste.* Tübingen S. Mohr, 1914.
— *Primitive time reckoning.* Lund-Gleerup, 1920.
— *Greek popular religion.* New York, Columbia University Press, 1940.
— *La Religion populaire dans la Grèce antique.* Paris, Plon. Civilisations d'hier et d'aujourd'hui, 1954.

Oldenberg (H) : *La Religion du Véda,* trad. de l'allemand par Victor Henry. Paris, Alcan : Biblothèque de Philosophie contemporaine, 1903.

Oldfield (H. A) : *Sketches from Nepal.* Londres, 1885.

Ovide : *Œuvres complètes,* avec la trad. en français de Th. Baudemont, Ch. Nisard, J. Flentelot, Paris. Dubochet et Cie Coll. Nisard, 1838.

Pessanha (D. Sebastias) : *Mascarados Mascaros populares de Tras-os-Montes.* Lisboa 1960.

Pettazzoni : *La « grave mora ». Studi e materiali di Storia delle Religioni.*

Petrie : *Ancient Egypt,* 1924.

Pétrone : *le Satiricon.*

Pope Petrovic : *La Vie et les coutumes de la Skopska Crna Cora,* trad. dactyl. Département d'Europe, Musée de l'Homme, Paris, 1907.

Picard (Ch) : *Les Religions pré-helléniques « Mana ».* P. U. F. Paris, 1948.

Platon : *Les Lois,* texte établi et traduit par Edouard des Places, introduction de Auguste Diès et Louis Gernet. Paris, Belles Lettres, Budé, t. XI, 1951.

— *Cratyle,* texte établi et traduit par Louis Meridier. Paris, Belles Lettres, 1931.

Pline (C) : *Caii Plinii Secundi Historiae Naturalis ex recensione Joannis Harduini.* Biponti ex typographia Societatis, 1883.

Plutarque : *De Iside et Osiride.*

Pomponius Mela : *De situ orbis,* avec trad. de J. N. Huot. Paris, Dubochet, coll. Nisard, 1845.

Porphyre : *L'Antre des nymphes,* trad. du grec en français par Joseph Trabucco, suivi d'un essai sur les grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive par P. Saint-Yves. Paris. Bibliothèque de l'initiation antique. E. Nourry, 1918.

Poueigh (J) : *Le Folklore des Pays d'Oc.* Paris, Payot 1948.

Quatremère (M) : trad. de R. Taschid-eddin : *Histoire des Mongols.* Paris. Imprimerie royale in fol. 1896.

Randall-Maciver and Anthony Wilkin : *Libyan notes.* London, Macmillan et Co, 1901.

Rahmani Slimane : *L'Enfant chez les Kabyles,* IV. Congrès des Sociétés savantes, t. II, p. 815 seq.

— *Le Mariage au cap Aokas.* Revue africaine 1939 nº 378, p. 11.

— *Coutumes kabyles du cap Aokas.* Revue africaine, 1er trim. 1939, p. 75.

— *Le Mois de mai chez les Kabyles,* 1er Congrès de la Fédération des Sociétés savantes de l'Afrique du Nord Alger, 10-11 juin 1935. Revue africaine, t. 76, p. 361.

Raingeard : *Hermès Psychagogue — Essai sur les origines du culte d'Hermès.* Rennes, Paris, Impr. Oberthier, Paris, Belles Lettres, 95 bd Raspail, 1935 gr. in-8º 652 p. Louvain : Publications universitaires. Bureaux du Muséum, 1951.

Reinach (S) : *Cultes, mythes et religions.* Paris, Larose, 1906.

Renan (E) : *Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam.* Journal asiatique, 1er et 2e trim. 1853, 5e série, p. 456.

Robertson Smith : *Lectures on the religion of the Semites,* 3e éd. avec introduction de Stanley A. Cook, London, A. and C. Black, 1927.

Rohde : *Psyché,* Paris, Payot, 1930.

Ryckmans : *Les Religions arabes préislamiques.*

Saglio (E) : *Bacchus,* Dict. des Antiquités, t. I, 1re partie.

Saint-François (Sœur) : *Hospitalité.* Fichier d'archives berbères, fasc. 34, p. 21. Fort-National 1921.

Sarat Chandra Mitra : *Notes on two Behari Pastimes.* Journal of the Anthropological Society of Bombay III, p. 95 seq.

Satour : *Le Culte du foyer.* Bulletin de l'enseignement des indigènes de l'Académie d'Alger nº 302, 1939, p. 48.

Schmidt (W) : *Steinhaufen als Fluchmale Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland.* Fleckeisen Jahrbücher 39, 1893.

Scylos : *Periple.* Geographi Latini Minares, publié par Karl Muller, 1875.

Sébillot (P) : *Le Folklore de France*. Paris, E. Gilmato 1904, 1907.

Servier (J) : *Aperçu sociologique sur la répartition de la caste maraboutique en Algérie*. Le monde non-chrétien, janvier-mars 1951. N. C. nº 17, p. 113.

Sorlin (Al.) Dorigny : *Rustica Res*. Dict. des Antiquités, t. IV 2e partie, p. 899.

Spencer et Gillen : *The Northern Tribes of Central Australia* : London 1904.

Sprenger (A) : *Uber den Kalender der Araber vor Mohammed*. Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 13, 1859.

Strehlow (T. G. H) : *La gémelleité de l'âme humaine* in *La Tour Saint-Jacques*. 11-12 Juillet-Décembre 1957 pp. 16-17.

Tertullien : *Apologeticus*. Migne, Patrologiae cursus Parisiis, 1844.

Théocrite : « *Thalysies* » *in* œuvres complètes. Paris, Ch. Bosse, 1913.

Théophraste : *Caractères*, trad. de Dionigi Leondocrakis. Pise, 1834, 5e éd.

Thomas : *Animals*. Hastings's Encyclopaedia of ethics and religions, t. I, p. 525.

Thompson (G) : *Studies on ancient greek society. The Prehistoric Egean* London Lawrence and Wishart, 1949.

Toutain (J) : *Les Cultes païens dans l'Empire romain*. Paris, 1920.

— *Lucerna*. Dict. des Antiquités, t. III, p. 1337.

Tranga : *Les Branès*. Archives berbères, t. I, p. 299.

Tylor (E. B) : *La civilisation primitive*, trad. de la 2e éd. par Mme Pauline Brunet, Paris, C. Reinwald, 1876-1878.

Usener (H) : *Heilige Handlung in Archiv für Religionwissenschaft* VII p. 281.

Varron : *De lingua latina*. Nisard.

— *Res Rusticae*.

Vial (Salvador) : *Conti popolari corsi*. Bastia, Fabioni, 1876.

Vincent (R. P. Hughes) : *Canaan d'après l'exploration récente*. Paris, Gabalda, 1907.

Virgile : *Les Géorgiques*, trad. Henri Goelzer. Paris, Budé, 1935.

Voinot : *Le Tidikelt*.

Vulpesco (M) : *Les coutumes roumaines périodiques*. Paris, Larose, 1927.

Wainwright (G. A) : *The sky religion in Egypt, its antiquity and effects*. Cambridge University Press, 1938.

Walhouse : *On non sepulchral rude atone monuments*. Journal of the Royal Anthropology Institute, t. 7, 1878.

Warriner : *Land and poverty in the Middle East*. London, 1948.

Welhausen : *Reste arabischen Heidentums*. Berlin, Reimers, 1897.

Welhausen : *Histoire du culte chez les Hébreux*, 2e partie. *Les sacrifices et les fêtes*. R. H. R. nº 4, juillet-août, 1880.

Westermarck (E) : *Ritual and Belief in Morocco*. 2 vol. London, MacMillan 1926.

— *Marriage, cérémonies in Morocco*. London, MacMillan 1914.

— *The origin and development of the Moral ideas*. London, MacMillan 1908.

Weurlesse (J) : *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*. Paris, Gallimard 1946.

Xenophon : *L'Economique*.

Zahan (D) : *Sociétés d'Initiation Bambara — Le N'Domo — Le Korè*. Paris, Mouton et Co, La Haye, MCMLX.

Dictionnaires :

Arabe :

Beaussier Marcelin : *Dictionnaire pratique arabe-français*. Nouvelle Edition, Alger Bastide Jourdan 1931.

Berbère :

J. M. Dallet : *Le Verbe Kabyle*. Fichier de documentation berbère, Fort-National (Alger), 1953.

Charles de Foucauld : *Dictionnaire Touareg-Français*. Imprimerie Nationale de France, 1941.

André Basset et André Picard : *Eléments de grammaire berbère* (Kabylie-Irjen). Edition La Typo-Litho, Alger 1948.

Hébreu :

Reuben Avinoam : *Compendious Hebrew-English Dictionary* compiled by The Dvir Publishing company, Tel Aviv 1960.

INDEX ALPHABETIQUE

A

Abattoir, 60.
Abeille, 48, 332.
Ablution, 40, 42, 111, 113, 148, 202, 241, 246, 343.
Agneau pascal, 341, 354, 372.
Agôn, 64, 65, 89, 90, 173, 197, 210, 211, 234, 265, 278, 375.
Aiguillon, 82, 107, 123, 236.
Aire à battre, 67, 218, 229, 230, 231, 232, 235, 239, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 256, 257, 258, 259, 261, 267, 293, 314, 315, 338, 341, 342.
Aït Duala, 54, 350.
Aït Frausen, 156, 162, 163.
Aït Hishem, 134, 218, 230, 253, 300, 306, 313, 314, cf. At...
Akbou, 224.
Akfadou, 132, 133, 141, 195, 251, 361, 371, 375.
Albanie, 260.
Alger, 194.
Alliance, 25, 59, 62, 63, 71, 76, 77, 83, 96, 100, 103, 113, 116, 118, 122, 145, 171, 185, 191, 202, 211, 223, 233, 235, 261, 262, 265, 290, 292, 298, 304, 345, 349, 350, 367.
Ame, 23, 27, 28, 33, 37, 40, 44, 48, 49, 60, 68, 104, 112, 143, 147, 148, 150, 165, 166, 172, 227, 232, 247, 257, 259, 265, 293, 305, 308, 327, 337, 372, 374.
Ames errantes, 43.
Amulette, 246, 252, 348.
Ancêtre, 23, 35, 36, 43, 46, 50, 51, 52, 54, 56, 62, 63, 67, 71, 75, 77, 79, 80, 85, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 112, 113, 116, 121, 123, 131, 159, 164, 169, 171, 174, 188, 201, 202, 222, 223, 230, 244, 276, 331, 339, 360, 361, 362, 366, 368, 370, 371, 372, 373, 376, 379, 380.
Ane, 190, 191, 200, 360, 361, 363, 368.
Ange, 24, 237, 258.
Angleterre, 103.

Animaux, 48.
Antimoine, 113.
Arabie, 46, 271.
Araire, 98, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 122, 134, 135, 142, 145, 154, 158, 160, 189, 239, 298.
Arbre, 28, 30, 31, 32, 39, 41, 43, 50, 51, 104, 117, 178, 365, 366.
Arc-en-ciel, 187.
Aristote, 272.
Arménie, 178, 205.
Arnobe, 74.
Arrien, 41.
Articulation, 88.
Artisan, 78, 252, 327.
Aspersion, 183, 189, 205, 210.
At-Ailem, 124.
At-'aissi, 54, 152.
At-Bu Addu, 110.
At-Djennad, 35, 37, 47, 80, 188, 200.
At-Fliq, 36, 81, 161, 173, 193, 196, 303, 331.
At-Idjer, 110, 132, 160, 177, 186, 309, 314, 362.
At-Mengillät, 109, 152, 309, 346.
At-Uzeffun, 39.
At-Wagennun, 46, 53, 80, 171, 172, 174, 269.
At-Wasif, 124, 365.
At-Yenni, 48, 69, 97, 104, 111, 115, 145, 152, 169, 182, 219, 224, 251, 255, 256, 257, 278, 296, 300, 306, 324, 338, 349, 350, 365.
Athéna, 14, 98, 188, 211.
Athènes, 98, 209.
Augustin (Saint), 20, 47, 63, 140, 318.
Aurès, 106, 136, 166, 170, 186, 188, 206, 215, 220, 230, 272, 277, 291, 294, 364.
Australie, 247.
Autel, 33, 35, 51, 52, 77, 80, 81, 83, 85, 86, 88, 120, 142, 168, 172, 178, 253.
Automne, 58, 61, 69, 70, 78, 80, 88, 89, 96, 98, 100, 101, 102, 109, 114, 115, 118, 124, 127, 131, 141, 142, 143, 144, 151, 159, 167, 169, 170, 171, 174, 175, 183, 184, 196, 199, 200, 203, 244, 245, 255, 265, 267, 270, 273, 274, 276, 278, 280, 302, 315, 341, 361, 367, 368, 376.
Avinoam R., 344.
Azazga, 77, 85, 94, 108, 153, 161, 199, 200, 224, 228, 250, 263, 264, 293, 300, 301, 303, 331, 348, 362.
Azeffoun, 44, 54, 61, 251.
'aïd el-kébir, 'aïd tamoqqrant, 111, 131, 138, 248, 257, 321, 341, 342, 346, 349, 351, 356, 365, 366, 372.
'aïd essghir, 243, 338, 355, 362, 371, 372.
'ainsara, 'ansla, 'ansara, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 318.
'ashura, 243, 253, 297, 307, 321, 322, 323, 325, 327, 333, 338, 341, 356, 362, 366, 370, 371, 373.

B

Balai, balayer, 148, 155, 164, 205, 239, 292, 293, 296, 305, 323.
Balançoire, 279, 280, 312.
Balkans, 72.
Balle, 197, 198, 200, 201, 210, 211, 278, 375.
Bartoli (Abbé), 42.

Basset R., 126, 128, 129.
Bayet J., 92, 114.
Beaussier, 83.
Bel A., 42.
Beni 'ammer, 111, 125, 229, 230, 236, 237, 338.
Beni Bahdel, 97.
Beni Frah, 219, 310, 312, 318.
Beni Ghobri, 94, 110, 199.
Beni Ghomerian, 90, 126, 129, 130, 182, 188, 191, 198, 200, 228, 229, 233, 235, 240, 293, 294, 295, 299, 312.
Beni Hawa, 82, 89, 90, 114, 126, 184, 197, 198, 199, 200, 220, 221, 279, 286, 289, 295, 296, 297, 300, 304, 309, 312, 325, 330, 331, 333, 336, 344, 348, 355, 370, 375.
Beni Hosain, 293.
Beni Mekhlifet, 115, 126, 128, 130, 182, 188.
Beni Merahba (douar), 126, 127, 128, 178, 232, 241.
Beni Mna'asser, 38.
Beni Rashed, 114, 221.
Beni Snus, 30, 32, 38, 49, 77, 94, 97, 106, 117, 118, 136, 145, 165, 176, 187, 189, 190, 198, 200, 201, 215, 218, 220, 221, 223, 227, 229, 230, 235, 236, 239, 240, 242, 243, 248, 249, 250, 255, 288, 290, 291, 292, 296, 297, 299, 308, 310, 326, 333, 359, 360, 361, 364, 366, 367, 369, 371, 372, 374.
Beni Wughlis, 159, 177, 190, 220, 250, 276, 301, 306, 314, 329, 350.
Benjoin, 50.
Benoît F., 140.
Berger, 155, 157, 158, 159, 161, 174, 180, 202, 262, 272, 278, 279.
Beurre, 154, 156, 157, 161, 162, 163, 176, 190, 205, 257, 302, 311, 313, 314, 315, 343.
Bijou, 113, 114, 155, 186, 187, 188, 251.
Blachère, 27.
Blachet E., 330.
Blé, 117, 120, 122, 142, 144, 147, 171, 175, 222, 232, 235, 237, 245, 263, 289.
Blida, 327.
Bœuf, 61, 71, 74, 75, 76, 80, 82, 84, 99, 101, 103, 105, 106, 110, 112, 116, 117, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 136, 159, 160, 169, 170, 174, 178, 199, 200, 232, 235, 236, 237, 238, 245, 252, 258, 276, 292, 301, 314, 315, 337, 341, 368.
Bois sacré, 28, 30, 48, 53, 61, 100, 375.
Boréas Th., 49.
Bouc, 192, 231, 342, 349, 365.
Boucher, 78, 79, 124, 218, 341, 345, 346, 347.
Boucles d'oreille, 188.
Bougie, 17, 54, 300.
Bou-Khammès, 127.
Boulnois J., 30, 143.
Bousquet G.H., 363.
Boxe, 279.
Brigand, brigandage, 274.
Brill E.J., 92.
Bruchardt, 36.
Buhläl (douar), 29, 41.
Burnous, 125, 349.
Byhan A., 52.

C

Caillois R., 60.
Calendrier, 66, 175, 214, 280, 283, 284, 285, 287, 320.

Calendrier grégorien, 74, 91, 285.
Calendrier julien, 74, 91, 283.
Calendrier musulman, 319, 352, 353, 371, 376.
Caprification, 313.
Carde, carder, 189.
Carnaval, 304.
Caste, 55, 78, 96, 124, 196, 244, 345, 346.
Catulle, 145.
Célibataire, 64.
Cérès, 114.
Certeux A., 165.
Chacal, 38, 192.
Champ, 23, 37, 38, 39, 91, 99, 105, 113, 117, 122, 133, 135, 136, 143, 146, 149, 151, 152, 164, 168, 189, 200, 201, 213, 215, 220, 223, 224, 226, 240, 248, 256, 259, 261, 263, 265, 267, 268, 271, 279, 314, 380.
Champ (premier), 98, 99, 100, 113, 121, 124, 127, 131, 244, 245, 361, 376.
Champollion, 237.
Chanteur, 69.
Charité, 62.
Chasse, 61, 78.
Chasseur, 48, 49, 61, 218.
Chaussure, soulier, 123, 124, 125, 126, 359, 369, 370.
Chélif, 29, 53, 64, 90, 110, 111, 115, 118, 121, 123, 129, 182, 184, 200, 207, 210, 217, 228, 232, 240, 241, 242, 272, 279, 293, 299, 310.
Chenoua, 30, 32, 39, 53, 65, 87, 90, 94, 100, 106, 108, 109, 111, 143, 144, 207, 215, 220, 235, 250, 251, 253, 282, 311.
Cherchel, 32, 41, 202, 286.
Cheval, 32, 65, 125, 236.
Chevalier H., 105.
Cheveux, 134, 149, 164, 165, 166, 176, 202, 258, 369.
Cheveux (première coupe de) 291, 308.
Chine, 119, 121.
Chrétien, christianisme, 17, 22, 37, 42, 128, 206, 327, 353.
Ciel, 119, 167, 178, 189, 198, 200, 201, 260, 368, 369.
Cimetière, 19, 25, 51, 53, 100, 137, 177, 182, 314, 323, 336, 339, 345, 350, 356, 379.
Circoncision, 79, 142, 145, 146, 164, 165, 166, 323, 335, 337, 363, 367, 374.
Circumambulation, 29, 81, 82.
Cité, 71.
Cœur, 23, 351.
Coiffure (sacrée), 126, 127, 128, 130, 137.
Cole A., 31.
Collective (propriété), 70, 100, 101.
Collège funéraire, 56.
Colombe, 49, 303.
Columelle, 105, 160.
Constantine, 165.
Contrat, 21, 25, 39, 51, 55, 56, 61, 71, 77, 83, 103, 113, 116, 120, 122, 123, 147, 171, 210, 211, 218, 222, 233, 235, 245, 257, 261, 262, 304, 350, 373.
Contrat d'entraide, 216.
Copte, 302, 303, 316, 317, 319, 324.
Coq, 280, 289.
Cordonnier, 124.
Corippe, 82.
Corne, 73, 127, 302, 343, 347, 348, 363, 371.
Corse, 272.
Corso R., 308.
Coucou, 156, 157, 160.
Cour A., 115.

Couscous, 110, 111, 115, 138, 146, 147, 171, 174, 175, 184, 185, 235, 275, 277, 291, 296, 303, 331, 332, 345, 350, 351.
Couteau, 258, 345.
Couverture, 101, 136, 251.
Crète, 82, 141.
Cupule, 86.
Curtiss S.J., 31, 206.
Curtius R., 41.
Cyprien (Saint), 28.

D

Dallet RP J.M., 78, 83, 84, 104, 121, 163, 165.
Danemark, 122.
Danse, danser, 114, 166.
Daremberg et Seglio. Dict. des Antiquités, 66, 72, 92, 214, 280.
Dawkins R.M., 378.
Décès, 270, 271.
Déméter, 70, 71, 117, 120, 132, 225, 374.
Démographie, 57.
Denys d'Halicarnasse, 74.
Dépiquage, 72, 232, 233, 235, 236, 238, 258, 259, 260, 314.
Desparmet J., 42.
Destaing, 136.
Deuil, 148, 149, 167, 168, 169, 176, 259, 293, 296, 297, 322, 323, 325, 326, 340, 356, 369.
Devulder RP, 252.
Diodore de Sicile, 41, 70, 317.
Dionysos, 72, 353, 378, 379.
Djurdjura, 29, 109, 292.
Dogons, 209.
Don, contre-don (cf offrande), 52, 138, 139, 160, 169, 171, 191, 210, 245, 290, 351, 363, 364, 373.
Donaldson B.A., 31, 49, 307, 331.
Donaldson D.M., 195, 323.
Doutté, 136, 137, 240, 326.
Dozy, 316.
Dra'a-larba'a (douar), 95.
Dupin ainé, 237.
Dussaud, 27.

E

Eau, 25, 39, 40, 43, 111, 122, 141, 142, 144, 147, 178, 189, 190, 192, 194, 200, 202, 205, 210, 246, 252, 257, 304, 311, 318, 343, 357, 374.
Eau (cours d'), 39, 40, 41, 50, 370.
Ecosse, 103, 161.
Egide, 14, 133, 186, 187, 188, 262, 349.
Egypte, 283, 302.
El 'abdery, 302.
El 'aneb (douar), 45, 90, 98, 115, 310.
El-Bokhri, 176.
Eleusis, 13, 117, 119, 144.
Elien, 31.
Emigration, 273, 274.
Enclume, 252.
Enfants, 32, 41, 56, 57, 67, 93, 101, 104, 137, 141, 143, 145, 146, 152, 164, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 193, 195, 205, 233, 246, 252, 255, 256, 257, 264, 271, 274, 290, 297, 304, 311, 318, 325, 328, 330, 336, 339, 340, 342, 343, 353, 366, 374, 375.
Ennaïer, 74, 91, 287, 288, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 302, 303, 304, 308, 315, 322, 325, 327, 333, 355, 359, 371, 373, 374.

Equinoxe, 13, 306.
Erman, 317.
Escargot, 359, 363, 370, 371, 375.
Escrime au bâton, 279.
Espagne, 313.
Etable, 74.
Eté, 167, 194, 214, 256, 270, 271, 272, 278, 315.
Euphémisme, 41, 74, 233, 241, 242.
Expiation, 83.

F

Falsirol O., 49.
Famille, 19, 30, 36, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 71, 78, 84, 85, 87, 95, 97, 98, 99, 100, 102, 111, 113, 145, 147, 153, 159, 168, 171, 222, 231, 235, 259, 262, 263, 265, 273, 277, 298, 299, 348, 349, 350, 351, 352, 367, 372.
Famille (chef de), 70, 100, 101, 113, 132, 134, 146, 147, 170, 179, 180, 213, 220, 221, 222, 227, 235, 238, 241, 242, 265, 290, 342, 345, 346, 351, 370.
Famine, 62, 67.
Fard, 113, 148, 155, 164, 323, 325, 330, 337.
Fatimides, 17, 49, 54, 72, 144, 163, 195, 297, 323, 325.
Faucille, 154, 203, 217, 218, 219, 221, 229, 244, 245, 246, 267.
Fécondité, fertilité, 23, 25, 38, 42, 56, 57, 66, 70, 71, 104, 111, 114, 117, 118, 131, 133, 134, 136, 143, 145, 146, 149, 150, 153, 154, 159, 165, 187, 188, 191, 201, 202, 204, 211, 223, 227, 230, 234, 244, 245, 246, 249, 252, 253, 256, 259, 270, 302, 315, 327, 349, 365, 366, 367, 369, 371, 372, 373, 376, 377, 379.
Fée, 45, 97.
Femme, 23, 25, 26, 32, 33, 40, 42, 44, 45, 50, 56, 57, 63, 76, 97, 101, 104, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 125, 132, 134, 135, 136, 140, 142, 145, 147, 148, 149, 151, 153, 155, 156, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 202, 219, 230, 231, 232, 246, 248, 251, 252, 265, 273, 274, 279, 292, 313, 314, 317, 325, 327, 328, 329, 330, 334, 337, 338, 339, 340, 344, 347, 356, 359, 361, 362, 366, 368, 371, 373, 374, 375, 379.
Fer, 112, 246.
Fertilité (cf fécondité).
Feu, 39, 43, 134, 148, 149, 154, 158, 168, 218, 230, 234, 244, 246, 259, 273, 305, 311, 312, 313, 314, 315, 318.
Feux follets, 45, 104.
Fève, 115, 117, 122, 134, 142, 143, 144, 147, 156, 158, 171, 172, 174, 175, 245, 282, 289, 291, 363.
Février J., 85.
Fiancée du ciel, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 204, 206, 207, 208, 209, 294, 367.

Figue, 37, 38, 39, 69, 76, 98, 117, 141, 142, 143, 144, 147, 177, 249, 260, 281, 290, 340, 361.
Filipovic (Dr.) M.S., 166, 205, 305.
Foie, 23, 350.
Fontaine, 51, 113, 142, 246, 265, 314, 343.
Forge, 69, 132, 136, 144, 244, 246, 247, 259, 349.
Forgeron, 49, 70, 79, 94, 95, 104, 109, 110, 115, 132, 136, 139, 179, 200, 201, 203, 217, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 262, 263, 264, 265, 266.
Fort-National, 135, 301, 320, 336, 345.
Fourmi, 332.
Foyer, 51, 57, 68, 85, 104, 119, 120, 147, 148, 149, 150, 168, 199, 256, 259, 265, 273, 274, 289, 291, 294, 298, 328, 341, 351, 364, 378.
France, 305, 306.
Frazer J.G., 31, 34, 70, 89, 161, 178, 194, 205, 313, 378, 379.
Frêne, 251, 252.
Fumigation, 33, 311, 313, 325.
Funérailles, 113, 122, 146, 147, 148, 149, 166, 222, 258, 276.

G

Galles (Pays de), 103.
Gardner G.B., 379.
Gaudry M., 136.
Genêt épineux, 30.
Genevois RP., 284.
Génie, 25.
Génies, 115, 178, 219, 337, 366, 374.
Génies gardiens, 37, 38, 39, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 56, 60, 61, 81, 94, 103, 104, 105, 116, 117, 120, 121, 122, 143, 145, 149, 239, 253, 262, 263, 289, 328, 330, 366, 372.
Génisse, 191.
Gérard E., 205.
Gerbe (dernière), 226, 227, 228, 229, 232.
Gernet et Boulanger, 114.
Giacobetti (RP), 126, 128.
Gillen, 247.
Glob P.V., 112, 119, 122.
Grèce, 25, 34, 44, 47, 49, 66, 70, 82, 88, 92, 98, 102, 103, 123, 132, 143, 205, 207, 225, 279, 304, 307, 308, 313, 318, 324, 354, 355, 356, 357, 376, 378.
Grégoire de Tours, 42.
Grégorien (cf calendrier).
Grenade, grenadier, 30, 89, 117, 118, 119, 143, 144, 249, 290, 292, 361, 375.
Grenier, 116, 231, 249.
Griaule M., 209.
Guergour, 363, 365, 367, 371, 379.
Guérison, 56, 97.
Guerre, 66, 67, 96, 97, 262, 263, 264, 265, 278.
Guerre sainte, 218.

H

Hache, 82.
Hagimhali A., 356.
Hamy E.T., 105.
Hanoteau, 110, 224.
Hastings Encycl. for ethics, 49, 81, 88.

Haudricourt A.G. et J.B. Delamare, 105.
Hautes Plaines, Hauts Plateaux, 106, 154, 155, 215, 272, 291, 294, 297.
Héliodore, 318.
Henné, 33, 257, 293, 323, 330, 342, 343, 344, 362.
Héra, 89, 119, 144, 208, 318.
Hermès, 34, 35, 38, 64, 114, 123, 131, 374.
Hérodote, 41, 49, 186, 317.
Hésiode, 21, 92, 120, 214, 282.
Hésychus, 117.
Hilaliens, 17.
Hild J.A., (Dict. des Antiquités), 144.
Hiver, 153, 203, 210, 273, 274, 278, 280, 287, 302, 315, 341.
Homère, 66, 96, 102, 103, 121, 233, 238.
Homme, 23, 33, 46, 51, 101, 104, 116, 124, 132, 135, 140, 142, 145, 148, 149, 150, 151, 159, 162, 164, 168, 171, 175, 177, 178, 191, 235, 249, 252, 259, 262, 265, 329, 340, 343, 344, 368.
Hoplodromie, 64, 65.
Horma, 37, 89, 110, 263.
Hospitalité, 47, 48, 62.
Houdas O., 176.
Houe, 108, 245, 261.
Hubert R. et G., 272.
Huile, 43, 76, 120, 146, 190, 220, 269, 275.
Hyades, 92, 282.

I

Ibahrizen, 39, 252.
Ibn El Awam, 92, 226, 285, 315, 316.
Ibn Beither, 316.
Ibn Khaldoun, 78.
Iflissen, 40, 43, 54, 79, 95, 98, 118, 170, 188, 192, 194, 243, 268, 269, 270, 314, 341.
Inceste, 309.
Inde, 30, 72, 142, 312.
Insecte, 153.
Interdit, 54, 55, 147, 148, 149, 167, 168, 169, 172, 196, 244, 259, 323, 324, 325, 326, 346, 350, 356, 369.
Iran, Perse, 17, 23, 31, 49, 72, 81, 194, 195, 307, 312, 316, 331, 378.
Irlande, 103, 161.
Islam, 17, 20, 22, 24, 25, 28, 32, 41, 49, 50, 54, 55, 59, 72, 79, 109, 111, 121, 124, 128, 131, 136, 144, 163, 175, 176, 183, 189, 193, 195, 196, 203, 206, 218, 229, 232, 241, 242, 243, 248, 254, 255, 258, 297, 307, 319, 321, 331, 333, 334, 338, 341, 342, 343, 345, 346, 353, 365, 372.
Italie, 34.
Izarazen, 86, 100, 102, 182.

J

Jacobsen J.P., 37, 42, 47, 63.
Jamblique, 21.
Jarde A. (Dict. des Antiquités), 143.
Jarres, 51, 169, 250, 253, 260, 274, 328, 329, 338.
Jaussen, 27, 46, 102, 139, 206, 306.
Jeûne, 308, 324, 333, 335, 336, 338, 339, 343, 344, 372.
Jeux, 59, 63, 64, 67, 173, 196, 210, 234, 265, 266.

Jeux d'enfants, 67, 88, 89, 277, 280, 294.
Jeux funéraires, 63, 66.
Jouet, 340.
Joug, 82, 106, 107, 119, 120, 121, 236, 239, 245.
Jours, 58.
Jours de l'emprunt, 300.
Jours de la semaine Cf aussi Vieille, Lune, 58, 59, 77, 93, 94, 133, 154, 219, 221, 255, 301.
Judaisme, 22, 165.
Julien (cf calendrier).

K

Kabylie, 28, 29, 33, 34, 35, 38, 41, 43, 44, 48, 50, 53, 54, 70, 74, 75, 77, 78, 79, 82, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 116, 117, 119, 121, 124, 125, 131, 132, 133, 141, 145, 151, 153, 155, 157, 160, 170, 173, 177, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 192, 195, 197, 198, 200, 202, 206, 215, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 236, 238, 239, 243, 250, 251, 252, 253, 255, 261, 268, 276, 277, 278, 279, 280, 287, 290, 300, 301, 304, 306, 308, 309, 313, 314, 320, 324, 325, 328, 330, 331, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 354, 356, 361, 364, 365, 366.
Kaebel, 31.
Kanun, 70, 93.
Kerbala, 18, 323, 326.
Kherba, 127, 128, 129, 234, 235.
Kohl J.G., 280.
Kurra, 197, 325, cf. balle.

L

Labour, 25, 38, 55, 58, 61, 70, 71, 72, 75, 78, 83, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 159, 167, 168, 171, 174, 176, 184, 187, 190, 213, 214, 219, 220, 222, 228, 230, 232, 234, 243, 244, 250, 254, 260, 262, 265, 267, 269, 270, 273, 276, 278, 280, 282, 294, 301, 339, 366, 369, 370.
premier jour des labours, 148.
Laboureur, 23, 111, 117, 120, 121, 122, 123, 131, 134, 135, 146, 147, 237, 245, 267, 369, 370.
Laisnel de la Salle, 237.
Lait, 147, 151, 154, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 171, 275, 276, 294, 296, 299, 302, 313, 315.
Lalla Fathima, 144 ou Lalla Fadhma, 328.
Lampe, 138, 327, 328, 330, 331, 354, 365, 372.
Lampe de mariage, 117, 141, 142.
Lampe des morts, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 57, 104, 178, 182.
La Mecque, 35, 178, 203, 344.
Landau J.M., 378.
Laoust E., 138, 139, 140, 304, 306, 329, 365.

Lapin, 48.
Leitner G.W., 279.
Léon l'Africain, 140, 141.
Lerine R., 272.
Leser P., 112.
Letourneux, 110.
Lévy S., 196.
Lièvre, 48.
Limite, 36, 39, 104, 116, 122, 123, 131, 256, 265.
Lion, 360.
Lithobolie, 35, 64, 88.
Lods A., 26, 36, 42, 49, 87, 180, 353.
Loisy A., 60.
Lune, lunaison, 58, 59, 93, 94. 154, 319, 329, 353.
Lune (jours de la), 93, 133, 286.
Lunaire (année), 308.
Lunaire (Mansion), 284.

M

Macrobe, 114.
Magnien V., 92, 96, 117, 118, 132.
Maïn (douar), 126.
Maison, 109, 111, 113, 117, 124, 132, 134, 136, 137, 148, 149, 155, 160, 164, 167, 168, 181, 191, 229, 239, 242, 248, 250, 253, 257, 259, 261, 263, 273, 292, 293, 298, 305, 314, 325, 344, 361, 370, 373, 375.
Maîtresse de maison, 113, 154, 156, 157, 158, 162, 189, 235, 238, 253, 254, 255, 261, 274. 277, 295, 304, 313, 315, 328, 333, 339, 346, 348, 350, 352, 369.
Makouda, 116, 268, 269, 270, 313.
Maladie, 56, 61, 83.
Malte, 260.
Marabout, maraboutique, 39, 76, 109, 177, 193, 196, 221, 234, 243, 264, 303, 331, 334, 346.
Marçais W., 233.
Marchand (Dr.) H., 361.
Marché, 43, 75, 76, 97, 125, 200, 233, 246, 265, 292, 301, 325, 331, 336, 341, 342, 343.
Marché (premier), 343.
Mariage, 57, 89, 91, 93, 111, 113, 125, 133, 134, 136, 138, 141, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 155, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 182, 222, 235, 259, 265, 269, 270, 271, 273, 279, 281, 323, 362, 363, 367, 371, 374, 375.
Mariage de poupées, 293.
Mariée, 68, 91, 125, 141, 142, 144, 145, 185, 189, 202, 252, 279, 293.
Marnia, 50.
Maroc, 17, 23, 112, 182, 207, 216, 240, 298, 303, 304, 305, 324, 326, 370, 372, 376, 377, 378.
Mascara, 295.
Maspéro G., 225.
Masque, mascarade, 39, 288, 297, 302, 308, 316, 326, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 379.
Masqueray E., 93.
Maunier R., 302.
Mazuna, 116.
Medonça (U. de), 42, 44, 48, 72, 272.
Megas G.A., 304, 305, 308, 354, 355, 356, 357, 377, 378.

Mendiant, pauvre, 62, 186, 191, 218, 245, 292, 328, 331, 338, 339, 340, 344, 347, 350, 355, 356, 372, 374.
Méningite, 49.
Mer, 40, 177, 178, 318.
Mère, 24, 113, 191, 257, 343.
Merzug (douar), 128.
Mesure du grain, 127, 128.
Métier à tisser, 51, 93, 117, 133, 134, 135, 148, 150, 160, 167, 169, 218, 255, 259, 289, 296, 328.
Meyer A., 42.
Mihradj, 330.
Miliana, 33, 41, 44, 202, 288, 295, 299.
Mitchel H., 211.
Moharram, 322, 323, 326.
Moisson, 25, 76, 167, 203, 213, 214, 215, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 233, 235, 243, 255, 256, 258, 259, 260, 263, 267, 270, 272, 274, 275, 277, 282, 315, 338, 347, 380.
Moissonneur, 215, 216, 217, 223, 225, 227, 228, 229, 230, 255, 256, 258, 267, 315.
Monchicourt, 233, 326.
Monde, 73.
Montagne, 32, 81, 172, 173.
Moriller, 31.
Morts, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 30, 39, 47, 51, 52, 58, 64, 71, 94, 101, 103, 104, 111, 112, 113, 114, 117, 122, 123, 131, 136, 143, 146, 148, 150, 158, 165, 169, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 187, 203, 204, 211, 223, 224, 232, 242, 248, 251, 256, 258, 302, 315, 327, 337, 344, 353, 366, 372, 373, 376.
Mosquée, minaret, 43, 44, 124, 184, 185, 231, 267, 345.
Mouliéras, 376.
Moulin, 51, 117, 158, 169, 220, 238, 276, 289, 296, 349.
Mouton, 76, 170, 248, 256, 257, 274, 278, 331, 342, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 362, 365, 372.
Mulud, 321, 327, 328, 330, 354, 362, 371, 372.
Musulman (cf calendrier).
Mycène, 88, 119.

N

Naissance, 44, 68, 134, 145, 146, 151, 168, 219, 255, 257, 270, 271, 328, 329, 337, 380.
Natalité, 57.
Nefs, 23, 24, 25, 28, 32, 40, 48, 67.
Népal, 279, 312.
Newton, 45.
Nicolas de Damas, 140.
Nilsson M.P., 37, 46, 71, 102, 118, 143, 213, 279, 283, 353, 357.
Nisan, 74, 202, 203, 213, 281, 286.
Norvège, 112.
Nuit du destin, 337.
Nuit de l'erreur, nuit de la connaissance, 137.

O

Obscénité, 69, 70, 115, 144, 145, 181, 182, 183, 267, 326, 327, 372, 375, 376, 377, 379.
Œil, 23, 41, 258, 348.
Œil (mauvais), 154, 347, 348.

Œuf, 117, 118, 181, 184, 190, 205, 256, 257, 258, 277, 290, 299, 335, 336, 340, 365, 367, 368, 373.
Œuf de perdrix, 155, 160.
Offrande, 33, 39, 44, 52, 53, 62, 67, 116, 117, 118, 120, 122, 133, 135, 143, 145, 146, 147, 171, 182, 185, 220, 234, 263, 298, 324, 338, 339, 340, 344, 347, 350, 355, 357, 362, 367, 372, 373, 379.
Oiseaux, 157, 232, 247.
Oiseaux de proie, 50, 174.
Oldenberg H., 280.
Oldfield H.A., 279.
Omoplate, 248, 249, 347.
Oncle maternel, 70, 351, 352, 362, 367.
Oncle paternel, 70.
Onions, 27.
Oracle, 63, 64.
Orage, 61, 74.
Orge, 111, 117, 119, 144, 147, 175, 215, 220, 222, 232, 235, 240, 245, 254, 277, 344.
Oric B., 42.
Orléansville, 64, 295.
Orphée, 148, 171, 180.
Orphelin 180, 183.
Os, 45, 88.
Ouadhias (Iwadhin), 174, 252.
Ouargla, 372, 373.
Ouarsenis, 87, 108, 109, 127, 129, 277, 322, 325, 337.
Oued Sebta, 54.
Ovide, 42, 319.

P

Pain, 69, 74, 119, 275, 276, 335, 340.
Palestine, Jordanie, 205, 260, 271, 306.
Palmier (cœur de), 296, 297.
Papillon, 48, 332.
Parenté à plaisanterie, 367.
Pâturage, 153, 155, 256, 272.
Pausanias, 21, 31, 34, 42, 45, 66, 77, 119, 180, 186, 207, 208, 211, 318, 374, 378, 379.
Pauvre (cf mendiant).
Peigne (du tissage), 117, 135, 154, 189, 245, 256, 261, 267.
Pèlerin, 43, 58, 59, 63, 90.
Pèlerinage, 23, 25, 29, 35, 44, 45, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 63, 67, 88, 89, 110, 169, 172, 173, 175, 177, 189, 193, 196, 197, 201, 202, 219, 220, 276, 278, 286, 313, 336, 343, 344, 375.
Pelle à vanner, 206, 238, 239, 240.
Perdrix, 48, 61, 155.
Père, 70, 111, 138, 174, 274.
Perse (cf Iran).
Perséphone, 175, 210.
Pessanha D.S., 377.
Peste, 76.
Pétrone, 204.
Petrovic (Pope), 80, 148, 167, 205, 285, 305, 306, 308, 356, 357.
Pettazzoni, 34.
Phénicien, 17, 130.
Pied, 23.
Pierre, 31, 32, 33, 34, 37, 40, 43, 44, 51, 103, 117, 156, 172.
Pierres (tas de), 34, 35.
Pigeon, 49.
Pilier central, 51, 109, 111, 169, 185, 371.
Placenta, 143.
Pléiades, 91, 92, 140, 214, 282.
Pline, 31, 42, 74, 92, 143, 172.

Pluie, 58, 64, 66, 68, 91, 93, 116, 122, 139, 142, 149, 151, 164, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 182, 183, 187, 192, 193, 201, 202, 203, 204, 206, 210, 234, 256, 260, 261, 279, 304, 317, 371.
Plutarque, 72, 77, 118, 316, 317.
Points cardinaux, 66, 79, 80, 82, 90, 118, 121, 122, 127, 131, 174, 176, 177, 178, 198, 199, 201, 226, 228, 229, 239, 241, 345, 360, 366, 375.
Pomponius Mela, 42.
Porphyre, 13, 21, 133.
Port-Gueydon, 39.
Porte, 67, 111, 154, 161, 162, 164, 181, 189, 229, 250, 262, 263, 337, 344, 346, 347, 348, 352, 361.
Portugal, 377.
Poterie, 43, 149, 166, 167, 168, 203, 214, 231, 251, 259, 348.
Potière, 43, 166, 167.
Pouegh J., 306.
Poule, poulet, volaille, 111, 253, 273, 274, 280, 288, 289, 290, 291, 296, 297, 303, 304, 330, 332, 333.
Poupée (cf mariage).
Poutre, 51, 230, 248.
Prémices, 220, 233.
Présage, 89, 90, 346.
Printemps, 25, 26, 58, 61, 66, 135, 149, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 184, 192, 194, 196, 197, 202, 203, 210, 215, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 293, 297, 301, 302, 313, 314, 328, 333, 339, 341, 363, 366, 375, 377.
Prophète, 54, 121, 144, 176, 195, 196, 218, 297, 307, 310, 323, 327, 328, 330, 339, 372.
Propriété (cf collective).
Prostitution, 50.
Purification, 42, 256, 257, 258, 276, 277, 293, 315, 319, 342, 370.
Pythagore, 171.
Pythagoricien, 172.

Q

Quartier (de village), 79, 113, 222.
Quête comminatoire, 137, 138, 139, 140, 173, 182, 183, 188, 190, 324, 336.

R

Radin P., 20.
Raingeard P., 35, 38, 64, 114, 123, 130, 131, 370, 374.
Ralston W.R.S., 205.
Ramdhan, 59, 138, 243, 321, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 341, 354, 357, 362, 372.
Raschid-Eddin, 194.
Reinach S., 144.
Réincarnation, 57, 171, 247, 327.
Repas, 122, 134, 138, 145, 146, 156, 164, 173, 182, 190, 223, 224, 236, 259, 277, 288, 298, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 347, 350.
Repas communiel, 61, 113, 114, 115, 116, 171, 175, 176, 177, 184, 191, 220, 257, 258, 260, 261, 265, 355.
Rig-Véda, 72, 74.

Rites, 19.
— Agraires, 25, 68, 100, 132, 144, 211, 270, 276.
— funéraires, 24, 56, 58, 59, 114, 116, 197, 229, 357, 371.
— de passage, 20, 68, 132, 138, 165, 214, 256, 270, 290, 366.
— de pluie, 175, 186, 191, 193, 195, 203, 363, 366, 367.
Robertson-Smith, 39.
Rocher, 28, 31, 33, 43, 44, 50, 83, 86, 143, 172.
Rogations, 140, 175, 176, 180, 187, 188, 189, 190, 193, 204, 210, 260, 293.
Rohde E., 31, 37, 63.
Roi, royauté, 55, 93, 94, 96, 97, 99, 112, 128, 130, 194, 366.
Rome, romain, 17, 144, 204, 310, 364.
Roseau, 135.
Rouina, 234, 235.
Roumanie, 305.
Rruh, 23, 24, 25, 28, 60, 366.
Russie, 205.
Ryckmans, 35, 42, 46.

S

Sacrificateur, 78, 79, 80, 86.
Sacrifice, 25, 46, 60, 61, 62, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 96, 101, 102, 103, 109, 124, 131, 159, 160, 169, 170, 171, 174, 175, 178, 179, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 201, 218, 219, 223, 226, 229, 231, 235, 254, 260, 261, 274, 291, 314, 323, 324, 330, 331, 341, 342, 344, 345, 346, 350, 352, 366, 368.
Sacrifice par combustion, 316.
Sacrifice d'expulsion, 256, 258, 290, 340, 365, 366.
Sacrifice humain, 191, 209.
Sage-femme, qibla, 162, 180, 187, 190, 202, 256, 257, 258, 293, 340, 341, 342, 343.
Saint, sainte, 20, 25, 32, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 58, 62, 63, 67, 79, 81, 90, 110, 113, 120, 123, 126, 138, 157, 160, 164, 173, 174, 179, 182, 188, 190, 191, 201, 219, 223, 234, 235, 253, 261, 276, 286, 328, 331, 332, 336, 337.
Saint-Martin (Louis-Claude de), 88.
Salenos M., 45.
Sanctuaire, 24, 36, 37, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 56, 62, 63, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 110, 111, 113, 117, 124, 138, 143, 155, 160, 164, 169, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 219, 223, 231, 261, 262, 323, 325, 327, 330, 331, 337, 343, 360, 361, 365, 366, 372, 373.
Sang, 33, 34, 60, 61, 83, 89, 96, 104, 112, 124, 144, 169, 179, 201, 229, 231, 235, 253, 254, 315, 325, 342, 346, 352, 370.
Sang (prix du), 263, 264.
Saturne, 114.
Saute-mouton, 278.
Schmidt W., 205.
Scille maritime, 38, 104, 156, 256, 361, 375.
Sebaou, 38, 108.
Sébillot F., 173.
Sécheresse, 61, 191, 192, 201, 202, 234, 235, 256, 259, 317.

Sécheresse (rites de), 260.
Sel, 120, 123, 263, 295, 304, 305, 313, 343.
Semailles, 25.
Sémite, sémitique, 27, 39, 87, 103, 286.
Serment, 126.
Serpent, 132, 133, 136, 187, 251, 263.
Seuil, 51, 110, 124, 158, 169, 239, 243, 256, 261, 289.
Sexuelle (union), 23, 25.
Sexuel (symbolisme), 138, 188.
Sha'aban, 321, 330, 331, 333, 334, 337, 357.
Shakespeare, 34.
Shiite, 17, 49, 50, 72, 144, 163, 218, 297, 321, 323, 331, 333, 378.
Si Hand U-Yusef, 55.
Sidi 'abdallah u-Musa, 233.
Sidi 'abd-el-qader el-Djilani, 77, 82, 121, 243.
Sidi 'abd-er-rahman (bu-qobrin), 195.
Sidi Ahmed ben Ferki, 182.
Sidi Ahmed ben Yusef, 33, 41, 44.
Sidi Belwa, 193, 196.
Sidi Bernus, 219.
Sidi Djilali, 50.
Sidi Ferradj, 63. (Sidi Ferruch).
Sidi l-Mokhfi, 110, 219.
Sidi Mhand Aberkan, 46, 174.
Sidi Mohand bu-Shaqur 47, 179.
Sidi Musa, 29.
Sidi Otman, 32.
Sidi Rabah, 53.
Sidi Salah, 360, 361, 366.
Sidi Semian, 32.
Sidna 'ali, 54, 196, 297, 323.
Sidna Daud Aheddad, 132, 247.
Sillon, 94, 111, 118, 121, 122, 136.
Sillon (premier), 118, 120, 122, 125, 126, 127, 131, 133, 135, 138, 141, 145, 147, 174, 228, 368.
Silo, 249, 250, 274, 347.
Sirius, 283, 317.
Slimane R., 158.
Soc, 105, 106, 111, 112, 118, 119, 120, 122, 135, 143, 154, 158, 160, 189, 201, 218, 244, 245, 261, 267.
Soleil, 58, 154, 170, 178, 179, 236, 302, 316.
Solstice, 13, 74, 278, 280, 287, 302, 308, 313, 314, 315, 316, 318.
Sorcière, sorcellerie, 154, 157, 161, 163, 379.
Soulier (cf chaussure).
Soummam, 17, 31, 38, 95, 99, 120, 125, 159, 177, 179, 190, 195, 217, 220, 224, 226, 228, 229, 230, 236, 237, 243, 250, 251, 255, 260, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 278, 292, 301, 306, 309, 314, 329, 338, 350, 365.
Source, 28, 40, 41, 42, 43, 61, 122, 142, 147, 192, 257.
Source curative, 41, 42.
Source thermale, 115.
Spencer, 27, 247.
Stèle funéraire, 33, 44, 110.
Stérilité, 23, 33, 40, 57, 61, 91, 125, 153, 167, 168, 202, 255, 340, 343, 366, 374.
Strabon, 141.
Strehlow T.G.H., 247.
Suède, 161.
Suidas, 238, 378.

T

Tablier (de peau), 216, 217, 231, 262, 267, 349.
Tacheta, 38, 110, 123, 126, 137, 139, 140, 184, 191, 197, 201, 207, 210, 219, 223, 228, 272, 289, 291, 310, 343.
Tailleur de pierres, 217.
Talmud, 316, 344.
Taureau, 50, 72, 73, 74, 102, 124, 209, 234, 235.
Tawrira (douar), 126.
Tellus, 114.
Ténès, 17, 89, 114, 126, 127, 128, 184, 200, 207, 218, 220, 228, 279, 311, 325, 344.
Terme, 37, 39, 104, 120, 143.
Terre, 119, 123, 131, 135, 146, 147, 149, 150, 165, 167, 168, 169, 172, 189, 198, 203, 229, 230, 240, 247, 253, 254, 256, 259, 260, 313, 314, 315, 368.
Terre (mise en), 24, 122.
Tertullien, 28, 132.
Thaleb (tholba), 24, 73, 202, 243, 245, 303, 316, 322, 336, 348.
Théocrite, 225.
Thesmophories, 70.
Thompson G., 86, 102, 103, 119, 211.
Tibulle, 160.
Tifra (douar), 99.
Tipasa, 42, 65.
Tir à la cible, 64, 89, 90, 197, 278.
Tirage au sort, 85, 86, 100, 102, 159, 198.
Tissage, tisser, tisserande, 93, 132, 133, 134, 135, 136, 150, 154, 189, 203, 211, 214, 247, 255, 261, 323, 348.
Tizi-Ouzou, 193, 348.
Tlemcen, 138, 139, 165, 176, 289, 290, 292, 293, 294, 296, 299, 355.
Toit, 111, 189, 230, 239, 248, 262, 263, 295, 335, 347.
Tombe, tombeau, 24, 25, 26, 28, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 46, 49, 53, 54, 55, 57, 60, 63, 79, 101, 110, 122, 123, 126, 146, 147, 148, 164, 167, 168, 176, 177, 178, 179, 182, 188, 190, 192, 193, 195, 222, 226, 227, 246, 253, 256, 257, 258, 276, 286, 313, 323, 325, 328, 331, 332, 336, 338, 340, 341, 350, 356, 360, 374, 375, 379.
Tonnerre, 74.
Totem, totémisme, 247, 248.
Toupie, 278.
Transhumance, 271, 272.
Transylvanie, 161.
Tremblement de terre, 73, 74.
Trenga, 137.
Tribu, 51, 52, 54, 66, 87, 94, 95, 97, 112, 113, 222, 265.
Tunisie, 140, 206, 216, 303, 341.
Tylor, 31.

U

Usener H., 210.

V

Van (tamis), 117, 118, 122, 141, 142, 143, 158, 258.
Vannage, 238.
Varron, 74, 249.
Vent, 238, 279.
Viande, 63, 67, 76, 83, 84, 85, 86, 87, 110, 116, 131, 169, 170, 223, 235, 257, 263, 276, 291, 325, 331, 336, 345, 349, 350, 355.
Viande bouillie, 88.
Viande rôtie, 88.
Vie (herbe de), 38.
Vieille de janvier, 288, 289, 290, 291, 297, 305, 306, 314.
Jours de la Vieille, jours critiques, 298, 301, 302, 306, 307, 315, 377.
Village, 19, 25, 28, 36, 37, 39, 44, 46, 49, 51, 52, 55, 66, 67, 70, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 87, 95, 96, 101, 112, 113, 120, 125, 134, 159, 160, 162, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 177, 197, 202, 244, 245, 265, 278, 328, 331, 335, 345, 351, 360, 361, 373.
Vincent (RP. Hughes), 36, 39.
Virgile, 21, 31, 105, 160, 318, 379.
Voinot L., 198.
Vol, 67, 129, 157, 161, 163, 175, 219, 244, 245, 246, 247, 262, 263.
Volaille (cf poule).
Vulpesco M., 305.

W

Wainwright G.A., 317, 318.
Warriner D., 102.
Welhausen, 31, 36.
Westermarck, 34, 35, 41, 93, 196, 233, 238, 240, 260, 326, 370, 376, 377.
Weurlesse, 102.

X

Xénophon, 92, 226.

Y

Yaskren, 53.
Yougoslavie, 44, 71, 72, 80, 166, 167, 204, 205, 285, 305, 306, 308, 355, 356.

Z

Zahan D., 246.
Zakkar, 25, 38, 49, 50, 58, 87, 91, 108, 109, 146, 198, 215, 217, 220, 221, 277, 279, 282, 288, 289, 310, 322, 325, 337, 371.
Zalbent (douar), 53.
Zekri (douar), 61, 251, 293.
Zeus (Jupiter), 120, 204, 207, 209, 318.
Zouggara, 111, 184, 207, 210, 289, 291, 310, 343.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 13

Chapitre I — Les gens de l'Autre Vie et le Peuple de Dieu 19
La notion d'âme et le devenir 23
Le bois sacré et la pierre 30
L'autel de pierres brutes 33
L'eau et le feu 39
Le Sanctuaire 45
Les morts et les animaux 48
Les gens de l'Autre Vie 50
Le culte des morts 52
Les pouvoirs des morts et des Invisibles . . 56
Le sacrifice 60
Les jeux funéraires 63

Chapitre II — Taferka g-iudjiben — Le partage d'Automne 69
Le moment du sacrifice 77
Le sacrificateur 78

La sortie des bœufs 79
Le sanctuaire et l'autel 80
La circumambulation et le sacrifice 81
Le partage des viandes 83
Le partage d'automne 85
Lithobolie et combats 88
L'ouverture des labours 91
Le partage des terres 100
La prise de possession du sol et les rites de fécondation 103
L'araire 105
Les rites du labour familial 112
Le repas d'alliance des labours 113
L'offrande aux Invisibles 116
Le tracé du premier sillon 120
Les labours et le tissage 132
Le labour et les rites de passage 136
Les interdits des labours 147

Chapitre III — Tafsut — Le Printemps . . . 151
Les rites du premier jour 152
Le printemps et les rites de passage 165
Les travaux du printemps 166
Les interdits du printemps 167
Les pèlerinages de printemps 169
Les rogations orthodoxes de l'Islam 175
L'invocation aux Invisibles 176
Les rogations enfantines et la fiancée du ciel . 180
Les rogations féminines 189
Le Grand Sacrifice 192

Les jeux rituels 196
Réflexions sur quelques rites de pluie parallèles 203
Chapitre IV — Anebdu — Le Commencement . 213
Le moissonneur 215
L'inauguration des moissons 219
Le contrat d'entraide 222
Les moissons 223
Le dernier carré, la dernière gerbe 226
L'aire à battre 230
Le dépiquage 233
Les charmes du vent et le vannage 238
La mesure du grain 239
Le voleur sacré 244
L'ensilage du grain 248
La moisson et le tissage 255
La moisson et les rites de passage 256
Les interdits et les rites de la sécheresse . . 259
Le temps du désordre 261

Chapitre V — Tibburin ussegwass — Les Portes de l'Année 267
Le rythme de la vie des hommes 272
La nourriture 275
Les jeux d'enfants 277
Les travaux et les jours 280
Ennayer et le solstice d'hiver 287
Les présages de l'année à venir 295
Les jours de la Vieille 298
Les rites de fin d'année en Méditerranée . . 302
Les feux de l'« 'ainsara » 309

Traditions populaires de l'« 'ainsara » . . . 311
L'« 'ainsara » et les traditions méditerranéennes 315
Le calendrier musulman 319
L-'a*sh*ura 322
Le Mulud 327
Lmihra*dj*, la quinzième nuit de *Sh*a'aban et le Partage du Destin 330
Le jeûne de Ram*dh*an 333
La Petite Fête « 'a'id ess*gh*ir » ou « 'a'id tamezzyant » 338
La Grande Fête « 'a'id el kebir » ou « 'a'id tamoqqrant » 341
Le calendrier musulman et les traditions médiditerranéennes 352
Chapitre VI — Les Masques 359
Les personnages 364
Le vêtement 368
Le drame sacré 371
Les masques et la naissance du drame en Méditerranée 376
CONCLUSION 381
NOTE SUR LE SYSTÈME DE TRANSCRIPTION LINGUISTIQUE 387
BIBLIOGRAPHIE 391
INDEX 407

— ACHEVÉ D'IMPRIMER —
LE 10 NOVEMBRE 1962
SUR LES PRESSES DE
CARLO DESCAMPS
CONDÉ-SUR-ESCAUT
POUR ROBERT LAFFONT,
EDITEUR A PARIS

Dépôt légal : 4e trimestre 1962
N° éditeur : 1589

Jean Servier est né le 2 novembre 1918 à Constantine, en Algérie. La guerre l'a arraché à sa terre natale assez longtemps pour qu'il puisse la regretter et surtout pour qu'il puisse la revoir avec des yeux neufs. Il y revient en 1950, après huit ans d'absence, comme stagiaire de recherches au C.N.R.S. ayant terminé une licence de lettres et obtenu le diplôme de berbère de l'École nationale des Langues orientales vivantes. Cet Algérien avait dû aller à Paris pour apprendre le kabyle et le zénète.

Jean Servier sort des sentiers battus, quitte la route nationale et, sans autres instruments qu'une boussole, un carnet, un crayon et des cartes, il découvre la merveilleuse hospitalité des montagnards d'Algérie et, grâce à leur amitié, le trésor de leurs traditions. Après le Zakkar et l'Ouarsenis, c'est la Kabylie qui se révèle à lui, puis les massifs de la frontière marocaine et, enfin, l'Aurès et les Hautes Plaines. Chacune de ces promenades durait six mois et, chaque fois, revenu dans les bibliothèques parisiennes, Jean Servier découvrait avec émerveillement que les paysans ses amis étaient plus savants que les commentateurs d'Hésiode, de Pausanias et d'Hérodote. Lorsqu'il soutint sa thèse de doctorat, en juillet 1955, il s'aperçut qu'il y avait consacré cinq ans de sa vie.

Entre temps, il avait été nommé attaché puis chargé de recherches au C.N.R.S., donnant des communications dans les congrès internationaux : la première à Vienne en 1952 au Congrès international d'ethnologie, avait pour titre : « La civilisation berbère » ; la plus récente à Moscou en 1960, au Congrès international des orientalistes, avait pour titre : « La Cité kabyle ». Jean Servier est actuellement professeur de sociologie et d'ethnologie à la Faculté des lettres et des sciences humaines de Montpellier.

Printed in France
Chantenay - Paris

18 F + T.L.
(18,50 T.L.I.)

Dès les premières pages de ce livre, comme sous le pic d'un archéologue patient, c'est toute une civilisation inconnue qui nous est révélée. Les gestes de tous les jours des paysans d'Algérie nous expliquent les secrets qu'ont jalousement gardés les initiés de l'Antiquité méditerranéenne. Pourquoi Héra, la mère des dieux grecs, était-elle représentée une grenade à la main ? Et pourquoi cette grenade était-elle interdite à Éleusis ? Pourquoi les Pythagoriciens et les prêtres égyptiens avaient-ils les fèves en horreur ? Pourquoi la figue était-elle consacrée à Hermès ? Pourquoi les Sémites ne se rasaient-ils pas en période de deuil ? Mais aussi pourquoi la paysanne kabyle, au matin des premiers labours, porte-t-elle sur sa tête un tamis plein d'offrandes symboliques et une lampe allumée, comme les initiés d'Éleusis à l'entrée des Grands Mystères ? Pourquoi le forgeron a-t-il un tablier de peau ? Pourquoi Hérodote affirme-t-il qu'Athéna, la déesse de la Sagesse, est née en Afrique du Nord au bord du Lac des Tritons ? Quelle est la signification de l'égide ? Comment est né le théâtre ?... Les paysans d'Algérie nous donnent la clé de ces mystères encore scellés pour nous, eux qui ont gardé à travers les millénaires la hache à deux tranchants des civilisations créto-mycéniennes, les autels de pierres brutes oints du sang des sacrifices, les hauts-lieux et les arbres verts dont parle la Bible, comme ils ont conservé les masques hirsutes de la Commedia dell'Arte. Jean Servier a écouté la leçon de ces hommes qui ont transmis un trésor infiniment précieux : le symbole du grain qui meurt pour renaître à une vie nouvelle. La civilisation occidentale est-elle née du sillon tracé par des paysans, ou bien ces paysans sont-ils les dépositaires d'une sagesse antique qui a choisi pour s'exprimer l'année qui commence au solstice d'été à la Porte de la Mort sous le signe de l'épi moissonné et s'achève à la Porte de la Vie, au solstice d'automne, entre les grenades ouvertes ?